

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Núms. 52-54

---

## S U M A R I O

---

### E S T U D I O S

- D. URVOY, L'apport de Fr. B. de Sahagun a la solution du probleme  
lullien de la comprehension d'autrui . . . . . pags. 5-24  
L. EIJO GARAY, Las dignidades lulianas . . . . . págs. 26-46

### N O T A

- J. GAYA ESTELRICH, El conocimiento teológico, como precepto,  
según Ramón Llull . . . . . págs. 47-51

### C R I T I C A C I E N T I F I C A

- S. TRIAS MERCANT, El «Microcosmos lul·lià», del Prof. Pring-Mill. pág. 52-61  
MAURICE DE GANDILLAC, El «Raimund Lull», del P. E.-W. Plat-  
zeck, O. F. M. . . . . págs. 62-87

### M I S C E L A N E A

- S. GARCÍAS PALOU, Pbro., Estudios histórico-lulianos (Randa y  
Ramón Llull, «Mestra Catany», Fr. B. Catany, la «Vida coetània»,  
Miquel Thomàs de Taxaquet, Fr. B. Salvà) . . . . . págs. 88-114

### T E X T O S

- L. PEREZ MARTINEZ, La «Epistola ad amicum» del Doctor Roca, pág. 115-133  
L. PEREZ MARTINEZ, «Breve y humilde insinuación...». . . . . págs. 134-142  
L. PEREZ MARTINEZ, Una nueva versión del poema de Francisco  
Prats sobre Ramón Llull . . . . . págs. 143-151

### L U L I S M O R E T R O S P E C T I V O

- FR. BARTOLOME XIBERTA, O. C., La doctrina del Maestro Ramón  
Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la  
Historia y de la teología . . . . . págs. 152-179

### T E S I S D O C T O R A L

- C. GENOVARD ROSSELLO, Historia de las instituciones pedagó-  
gicas lulianas en Mallorca (siglos XIII-XVII) . . . . . págs. 180-188

### B I B L I O G R A F I A

- L. PEREZ MARTINEZ Y GARCÍAS PALOU, Recensiones de trabajos  
lulianos, pág. 189—Lulismo científico, pág. 200.—Trabajos rela-  
cionados con la época de Ramón Llull . . . . . pág. 201

### C R O N I C A

- Investidura del Prof. Walter W. Artus, pág. 202 —Hommage à  
M. le Prof. F. Van Steenberghe . . . . . pág. 204

---

Vol. XVIII, Fascs. 1-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XVIII: 1974

Enero - Diciembre



LOUIS SALA-MOLINS  
LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR  
CHEZ  
RAYMOND LULLE

(Préface de Vladimir Jankélévitch)

Paris — Mouton — La Haye

1974

302 págs.

---

*La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par la Comite de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.*

*Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:*

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España).

---

**Estudios Lulianos**  
ES UNA PUBLICACION  
DE LA  
**Maioricensis Schola Lullistica**

---



## Estudios Lulianos







# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la  
Maioricensis Schola Lullística

Vol. XVIII

1974

Año XVIII

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE  
Palma de Mallorca





L'APPORT DE FR. B. DE SAHAGUN  
A LA SOLUTION DU PROBLEME LULLIEN  
DE LA COMPREHENSION D'AUTRUI

Il est certain que les polémiques sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de Lull, outre qu'elles sont vaines, ont empoisonné les études sur ce penseur. Asin Palacios, décidé à tout prix à rabaisser la gloire de celui-ci (1), s'est ingénié à le faire dépendre étroitement non pas tant de l'Islam (2) que des courants musulmans hétérodoxes. Les partisans de Lull n'ont pas eu de difficulté à souligner la faiblesse de la thèse, d'autant plus qu'ils ne connaissaient la question qu'à travers leur adversaire. Le résultat a été un amalgame informe de tout ce qui peut être dénommé musulman, amalgame que la plupart ont repoussé avec une indignation vertueuse, et dont même les chercheurs consciencieux n'ont pas toujours réussi à percer la fausseté. Sur ce point il est manifeste que seul un islamisant de formation peut se prononcer, et que deux méthodes seulement peuvent être utilisées: -l'analyse minutieuse et informée des oeuvres lulliennes inspirées par le monde musulman (3) -l'analyse historique du milieu *du point de vue des musulmans*.

Car Llull ne s'est pas seulement proposé de convertir ces derniers, comme l'ont fait tant d'autre, mais aussi de comprendre l'Islam. Non seulement il s'inscrit dans le courant de son époque avec l'étude approfondie de la langue, mais surtout son oeuvre prend un caractère très particulier grâce à divers procédés que lui sont spécifiques:

- le ton pacifique des discussions, qui est l'aspect le plus remarqué;
- les notations psychologiques pour ne pas effaroucher l'interlocuteur (tel qui ne pas insulter le Prophète, etc.)
- l'assimilation de thèmes profanes et sacrés, de méthodes et de procédés propres au monde musulman;

(1) cf *El Lulismo exagerado* (*Cultura Española*, mai 1906, n.º 11, p. 533-554).

(2) Ce qui découlait pourtant de l'article ci-dessus. Mais Asin ne s'est pas arrêté à la question de l'école à laquelle appartenait Hamar, l'interlocuteur de Lull à Bougie, et entre lesquels il avait pourtant souligné les points communs. Il s'est précipité directement sur Ibn 'Arabi.

(3) Voir un très bel exemple de cette méthode dans la dissertation du P.C.H. Lohr : *R. L's Compendium Logicae Algazelis, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik* (Freiburg im Bresgau, 1967).



-enfin et surtout l'élaboration de l'Art qui, dans son esprit, sinon dans sa lettre effective, est un moyen pour transcender la diversité des cultures tout en étant directement compréhensible par les musulmans puisque la méthode d'argumentation de Llull présuppose exactement la même perspective que celle des Mutakallimûn.

Qu'il n'ait que partiellement réussi dans son entreprise, cela est visible en relevant, avec N. Daniel (4), combien il a pu être infidèle par moments à ses propres indications. Ce fléchissement dans son altitude, qui se manifeste surtout dans la deuxième moitié de sa vie active, peut bien être imputable à des causes psychologiques (lassitude, exaspération; etc...), mais celles-ci renvoient à leur tour à des raisons proprement philosophiques: des insuffisances dans sa réflexion que ont permis aux préjugés de son temps et de sa civilisation de reprendre pied dans un univers mental qui avait pour vocation de les transcender.

Les raisons philosophiques, que nous étudions par ailleurs, il serait trop long de les présenter ici. Notre but est beaucoup plus modeste: tout en rendant justice à Llull d'avoir su poser dans toute son ampleur le problème de la compréhension d'une religion et d'un univers culturel *autre*, nous voulons voir comment, en dehors de lui, d'autres auteurs ont pu être amenés à le rencontrer; nous voulons voir s'ils ont su donner une réponse plus satisfaisante; et surtout dans la mesure où ils l'ont su, nous voulons voir pour quelles raisons *philosophiques*.

#### ETAPES HISTORIQUES DE LA QUESTION

R.W. Southern a distingué deux périodes au Moyen-Age dans les rapports de l'Occident avec l'Islam : ce que'il appelle la "période d'ignorance" et le "siècle de la raison et de l'espoir" coïncidant avec l'époque de Llull. Pourtant le P. Cabanelas (6) a pu juger décevant l'apport des missionnaires à la connaissance de l'Islam au XIII<sup>e</sup> siècle, parcequ'orienté vers des buts seulement pratiques. Les deux exceptions de Fidence de Padoue et de Ricoldo di Montecroce sont néanmoins considérables si on pense qu'après eux et Llull lui-même, le XIV<sup>e</sup> siècle retombera dans la pure polémique. Toutefois leur apport est essentiellement ethnographique, de description extérieure, et ne vise pas à pénétrer l'esprit de l'interlocuteur.

L'entreprise de J. de Segovie (7), oeuvre de cabinet, réalisée loin des lieux de conflit, en Savoie, et oeuvre de maturité d'un ecclésiastique qui a eu plus de démêlées avec la papauté qu'avec les infidèles, a l'avantage d'éviter aussi

(4) N. Daniel : *Islam and the West, The Making of an Image* (Edinburgh, 3.<sup>e</sup> éd., 1966 : à l'index). Il faut en particulier relever l'affirmation, scandaleusement fautive, de la pauvreté de la littérature musulmane sur les attributs divins.

(5) *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge Mass., 1962). A partir de Wycliff commence une troisième période : "the moment of vision".

(6) *Juan de Segovia y el problema islamico* (Madrid, 1952, p. 18 : références bibliographiques).

(7) Voir *ibidem*, ch. III et IV.

bien l'invective que le détachement exagéré. Son oeuvre est celle d'un théologien que veut comprendre et se faire comprendre. Aussi dès 1454 cherche-t-il un lettré musulman capable de lui expliquer divers passages obscurs du Coran, avant de terminer son ouvrage "De mittendo gladio Divini Spiritus in corda Saracenorum". De fait il obtiendra l'année suivante la collaboration du principal savant (8) mudejar de son époque, le fagih de Ségovie don' Isâ de Jâbir, pour traduire le Coran en castillan et lui en expliquer les points obscurs. Travaillant vite et avec beaucoup de zèle, celui-ci ira même jusqu'à lui apprendre des rudiments de l'Islam: articles de foi, vie du prophète, etc... Ce n'est que son désir de repartir qui empêchera J. de Segovia d'apprendre l'arabe.

Refusant toute opposition militaire même à l'expansion musulmane, celui-ci prépare un plan progressif de croisade spirituelle: 1) le maintien d'un climat de paix entre les deux communautés, 2) l'intensification des relations, surtout culturelles, pour créer une atmosphère de compréhension, 3) seulement alors entamer les controverses doctrinales par l'envoi de missionnaires, et en partant toujours des points de contact et jamais des divergences.

Ce dernier point, commun avec N. de Cusa, débouche sur la dispute rationnelle: dès 1431 J. de Segovie avait tenté, à Medina del Campo, de démontrer à un ambassadeur musulman qu'une fois admises certaines vérités préliminaires, et quand bien même Dieu ne l'aurait pas révélé, la raison humaine ne peut qu'accepter les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

Malgré que son tempérament belliqueux soit moins sympathique, Jean Germain n'a pas de mal à prouver l'impossibilité de faire comprendre par cette voie aux musulmans les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie. La réponse de J. de Segovie ne peut surmonter cela malgré sa longueur et sa minutie (9). Néanmoins cette idée de la nécessité et de la possibilité de partir d'une base commune pour édifier là-dessus une démonstration rationnelle va s'imposer à tout un courant missionnaire.

Entretemps, la découverte de l'Amérique a ouvert un nouveau chantier non moins considérable, à l'évangélisation. Spontanément les espagnols vont projeter sur les Indiens les méthodes élaborées au contact des musulmans et tout l'arsenal idéologique qui leur est lié. Que certaines personnes soient appelées à servir successivement sur ces deux fronts facilite le processus (10). Mais les missionnaires d'Amérique vont adopter l'attitude inverse de ceux prêchant aux musulmans, sur la question des points communs. N'étant pas d'une religion monothéiste comme l'Islam, mais d'une caractère foncièrement idolâtrique, les croyances et pratiques américaines proches du Christianisme (baptême, confession, communion...) apparaissent aux religieux espagnols

(8) Dont il ne faut d'ailleurs pas exagérer la valeur. La chute du niveau intellectuel a été considérable avec la perte de l'indépendance pour les musulmans espagnols.

(9) *Ibidem*, ch. VI.

(10) cf R. Ricard : *Morisques et Indiens, Notes sur quelques procédés d'évangélisation (Journal de la Société des Américanistes, 1926, p. 350-357).*



comme d'odieuses parodies, dictées par le démon pour détourner les indigènes d'une conversion sincère (11). Alors donc qu'un Fr. Pedro de Alcala s'efforce de traduire tous les termes chrétiens par des termes musulmans, ou reconnus chez les arabes depuis les mozarabes, les missionnaires américains gardent dans leurs textes en nahuatl, ou autres dialectes moins importants, les mots castillans ou latins pour éviter toute confusion. Ce que n'empêche pas que, tout en présentant le Christianisme comme quelque chose d'entièrement nouveau, il n'en respectent pas moins le passé sur les autres plans: langues, usages, etc...

Ce dernier point est capital. La peur du confusionisme est largement partagée par le pouvoir politique, mais celui-ci ne voit de solution que dans l'assimilation, comme il l'a déjà tenté pour les Morisques, avec un échec total que sanctionnera l'expulsion. Or tant les Augustins, que les Dominicains, que surtout les Franciscains se refusent à tenir compte des ordres royaux insistant sur l'enseignement généralisé du castillan, dans la mesure où il s'agit là d'un élément d'hispanisation des indigènes. Forts de la diffusion du nahuatl, et de la richesse de cette langue, ils l'exploitent à fond, quitte à accentuer encore sa diffusion. Seule la seconde génération cédera à la pression du pouvoir, condamnant l'évangélisation américaine à ce qu'avaient voulu éviter les pionniers (12).

Des efforts seront tentés pour unir les deux tendances, notamment au Pérou (13). Jose de Acosta pense bien que les analogies entre les deux religions, telles que le jeûne, l'abstinence, l'ascétisme, la communion, la confession, le baptême, la croyance en une Trinité divine, etc..., est l'oeuvre du démon; mais pour lui, il faut l'exploiter: l'action du diable n'a pu être qu'avec la permission de Dieu. Par suite il faut voir dans ces analogies des conditions providentielles pour l'enseignement de la foi. La même attitude se retrouve dans l'oeuvre du "jésuite anonyme". Mais chez l'Inca Garcilaso, elle se complète par l'idée que les anciens péruviens ont purifié l'idolâtrie primitive pour s'élever à une "religion naturelle" par la déduction de l'existence du Créateur.

(11) Du même : *Remarques sur l'Arte et le Vocabulista de Fr. Pedro de Alcala* (Mémorial Henri Basset, Paris, 1928, t.II, p. 229-236) et *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle - Espagne de 1523-24 à 1572* (Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, p.46 sq.).

(12) Que l'on songe à la publication récente d'un livre au titre évocateur : *On les croyait chrétiens*, montrant précisément comment les Indiens mexicains ont réintroduit toutes leurs anciennes croyances sous les noms chrétiens. Sur la décadence des missions, cf R. Ricard : *Conquête spirituelle*, p.76 sq., et G. Baudot : *Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une Histoire interdite* (Caravelle, 12, 1969, p. 47-82). On notera que celui qui devait sauver l'oeuvre de Sahagún avait passé un temps à Grenade, chez les Morisques (ibid., p.51).

(13) cf P. Duviols : *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'"extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660* (Institut Français d'Etudes Andines, Lima, t. XIII, 1971, p. 67-73).

Ainsi l'action providentielle est pure et ne passe même pas par la permission de l'oeuvre démoniaque dans ce cas.

On conçoit par là, malgré le caractère de plaidoyer *pro domo* de cette thèse, qu'il n'était pas impossible de considérer ces religions nouvellement découvertes comme matériaux de réflexion. Or les religions américaines se sont toujours vues refuser cette dignité. Aucun philosophe du Nouveau Monde n'a consenti à tenir compte de ce que pourraient apporter les Indiens, et ceux qui en ont tenu compte, l'ont fait seulement pour l'évangélisation, et n'ont pas cherché à en tirer une réflexion philosophique (14). Le préjugé eurocentrique a toujours été dominant. Même lorsque des auteurs latino-américains des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles essayeront d'élaborer une philosophie "nationale", ils feront un syncrétisme de toutes sortes d'idéologies, peut être même en empruntant quelques thèmes locaux, mais jamais une réflexion sur une matière culturelle nouvelle. C'est seulement de nos jours que l'intérêt pour la pensée mexicaine, et notamment sa conception du *temps*, a suggéré qu'elle puisse nous apprendre quelque chose (15).

Même ceux qui ont lutté contre l'eurocentrisme n'ont pas nécessairement su saisir l'apport propre des autres systèmes de pensée. Montaigne écrit bien: "je trouve... qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage..." (16). Mais son argument ne va pas au delà de l'idée que, étant plus proches de la nature que nous ces "sauvages" sont moins abâtardis: "Nous les pouvons donc bien appeler barbares, en esgard aux règles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, que les surpassons en tout sorte de barbarie" (17).

Aussi n'est-il pas étonnant que ce soit la thèse de l'exploitation des points communs qui ait triomphé. Solution de facilité, elle n'est pas toutefois acceptée sans résistance. Alors que l'hypothèse de l'universalité de la connaissance de Dieu d'un certain prestige, au point que Vico, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, en fera une base de son analyse historico-philosophique, les noms de premier plan de Suarez et de Molina s'inscrivent en faux là-contre. Ces deux auteurs croient en la possibilité de l'ignorance invincible de Dieu. On a pu remarquer

(14) Peut-être faut-il faire exception pour deux cas obscurs et mal connus. Cf G. Furlong S.J.; *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810* (Buenos-Aires, 1952, ch. II). Encore cet auteur déclare-t-il au préalable que la philosophie en Amérique Latine "fué lo que fué la actitud correlativa en la Metrópoli ; fué la actividad análoga en los países de la culta Europa" (p.51).

(15) Voir les travaux de M. Leon - Portilla, et, à un moindre degré, de L. Séjourné, sur le Mexique. Voir aussi, pour le Pérou, la revue annuelle *Allpanchis phuturinka* (Lima).

(16) *Essais*, L. I, ch. XXXI : *Les canibales* (éd. Pleiade, p. 213)

(17) *ibid.* p. 217.

(18) que cette dernière thèse a été surtout en faveur auprès de ceux qui travaillaient dans une atmosphère de mission, alors que ceux qui croyaient en son impossibilité se référaient essentiellement à des arguments scripturaires et à Saint Thomas.

Un effort, génial mais désespéré, va être tenté dans un domaine précis pour à la fois concilier toutes les tentatives et éviter leurs écueils. Si le P. Matteo Ricci S.J. n'est pas le premier à pratiquer la méthode d'accommodation, il est celui que l'engage dans une nouvelle voie, à partir de son installation en Chine en 1583, contemporaine de l'échec de Sahagún. On a pu systématiser sa méthode comme une progression en six degrés: (19)

-1<sup>o</sup> accommodation: extérieure (vêtements, noms chinois, formes de politesse, dons)

-2<sup>o</sup> : Linguistique.

-3<sup>o</sup> — : esthétique (architecture, peinture).

-4<sup>o</sup> — : sociale (classes sociales, problèmes de la polygamie, etc..).

-5<sup>o</sup> — : intellectuelle (notamment d'utilisation de la presse et le problème du clergé indigène).

-6<sup>o</sup> — : religieuse.

Les deux premiers niveaux sont déjà passés dans les moeurs avant Ricci. La question du clergé indigène a reçu une réponse négative en Amérique mais a connu des essais (20). Le reste est propre à l'oeuvre des jésuites en Chine. La gradation culmine avec le dernier niveau, car l'oeuvre de Ricci est essentiellement une oeuvre de missionnaire. Il vise la guérison des âmes; non de telles ou de telles, mais de celles de toute la Chine. Il vise la totalité du peuple. Comme J. Bettray l'a souligné, c'est cela qui explique sa méthode, conjugué à l'idée que l'âme est par nature chrétienne. D'où sa thèse que les anciens Chinois étaient très près de ce christianisme naturel, avec l'idée d'un Dieu créateur, un personnel, tout-puissant et bon. Ricci est persuadé que, sur ce fondement, tout le reste peut être résolu, à quelques difficultés pratiques près. C'est pourquoi il trouve normal d'honorer Confucius, que Dieu a permis pour introduire en Chine de telles notions. De même pour la question du rituel chinois.

Comme celle de Sahagún, l'oeuvre de Ricci succombe à la malveillance et non à une critique sensée. Pourtant, malgré son effort de synthèse, ses erreurs sont réelles, bien qu'elles soient imputables peut-être à ce que, venant parmi les premiers, il est obnubilé par les problèmes d'"installation" et néglige les autres conséquences. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les lettrés chinois critiqueront ses assimilations abusives, et, du côté chrétien, Pascal pourra lui reprocher d'avoir masqué à ceux qu'il évangélisait le scandale du Christ en croix pour ne mon-

(18) P.S. de Achútegui : *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús, 1534-1648* (Madrid) C.S.I.C., 1951).

(19) J. Bettray S.V.D.: *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China* (Rome, 1955).

(20) cf R. Ricard : *Conquête spirituelle*, L. II, ch. II.



trer que Jésus triomphant.

#### L'ATTITUDE DE SAHAGUN

Bernardino Ribeira, d'une famille peut être galicienne ou portugaise et selon Garibay très probablement de Juifs convertis, naît à Sahagún, dans le Léon, vers 1500. C'est au cours de ses études à Salamanque qu'il entre au couvent des franciscains de cette ville. Il part pour le Mexique dès 1529, sous la direction d'un des "douze" premiers membres de l'ordre établis là-bas. Il y restera toute sa vie, jusqu'en 1590, consacrant son temps à l'enseignement, la rédaction d'ouvrages d'évangélisation, dont beaucoup sont perdus, et surtout l'étude du monde nahuatl.

Nous sont restés de lui un ouvrage sur la langue mexicaine et quatre ou cinq livres religieux rédigés dans cet idiome: traductions de l'Ecriture, traité des vertus théologiques, vie de Saint Bernardin de Sienne, sermons (?). On lui attribue également un "calendario mexicano" (21), et il a rapporté les "platicas" des "douze". Mais l'oeuvre à laquelle il a attaché son nom pour la postérité est son admirable "Historia general de las cosas de Nueva España" (22) dont Motolinía lui ordonne de réunir les éléments dès 1540.

L'histoire de cette oeuvre est inséparable de celle des autres tentatives pour pénétrer le monde indien pré-cortezien. Toutes seront en bute à la même opposition brutale et stupide, aucune ne pouvant être publiée en son temps, et celles qui nous sont parvenues (23) le devant au dévouement d'autant plus admirable de tel ou tel ami des auteurs persécutés (24). Mais, selon les avis les plus autorisés, celle de Sahagún domine nettement les autres, et de lui seul on peut dire qu'il a "pénétré" son objet d'étude.

(21) Voir références dans Ricard : *Conquête spirituelle*, p. 55, 347-8 et 374. Voir aussi F. Esteve Barba : *Historiografía indiana* (Madrid, 1964, p. 620-621).

(22) Editée avec introduction et notes par A. M. Garibay K., Mexico, 2.<sup>e</sup> éd., 1969, 4 vol. (abréviation : *Historia*).

(23) R. Ricard (op.cit. p. 61) cite la *Relación* dictée en Tarasque, par les anciens de Tzintzuntzan, à un franciscain, peut-être Fr. Martin de Jesus de La Coruña (avant 1551), et l'ouvrage "très copieux", commandé à Fr. Andrés de Olmos par ses supérieurs, et malgré cela "égéré", de telle sorte que l'auteur fut obligé d'en faire, de mémoire, un résumé. L'oeuvre de Fr. Toribio de Motolinía, qui nous est parvenue sous deux états différents : les *Memoriales* et l'*Historia de los Indios de la Nueva España*, est la plus connue.

(24) Voir là-dessus R. Ricard : *op. cit.* ,p. 58-60 ; G. Baudot : *art. cit.*

Son point de départ est exactement le même que pour ses confrères : "il est non seulement utile, mais tout à fait nécessaire que les chrétiens et les Maîtres de la Loi du Christ connaissent les erreurs et les superstitions des anciens, pour voir si les Indiens les pratiquent encore aujourd'hui de façon ouverte ou dissimulée", écrit le P. Acosta (25). Pour sa part, Sahagún croit même à une véritable "conspiration" des notables pour favoriser les efforts des indigènes pour intégrer le Christianisme dans leur panthéon. La seule satisfaction "professionnelle" qu'il aura, d'ailleurs, sera de réussir, à la fin de sa vie, à dépister diverses idolâtries occultes, qui l'avaient hanté toute sa vie.

Mais il tire de cette prémisse des conclusions absolument originales. Il constate que le zèle intempestif des missionnaires a fait brûler nombre de livres et autres souvenirs de la culture traditionnelle locale. Pour lui, c'est une des causes de la déficience dans la conversion. Plutôt que détruire, il fallait étudier.

Il est possible que cette attitude originale ait des raisons d'être psychologiques. Sahagún maîtrise parfaitement le nahuatl et il est même l'autorité principale en la matière. Il est donc protégé contre le réflexe de paresse intellectuelle qui rejette tout ce qui apparaît incompréhensible, et même l'intérêt pour l'étude de la langue, qu'il gardera toute sa vie, peut suffire à l'inciter à rassembler le plus de monuments possibles. Il en est d'ailleurs conscient et se laisse entraîner, quand cela n'a pas d'incidence religieuse à introduire des nahuatlismes dans son espagnol (26). Mais surtout son but initial était de faire un livre en trois colonnes : texte des informations nahuatl, traduction espagnole, et commentaire linguistique des mots et formes utilisés. Par suite la documentation en langue locale avait un but essentiellement linguistique. Il avoue même qu'il aurait aimé faire pour la langue mexicaine comme Ambrosio Calepino pour le Latin, mais qu'il n'a pas disposé pour cela d'assez de monuments littéraires. Toutefois il est fier, à juste titre, d'avoir posé les fondements d'une telle oeuvre, puisque pour la première fois ont été rédigés douze livres en nahuatl, et ce "por mi industria" (27).

Mais il faut quelque chose de plus pour passer de la compilation érudite à l'effort d'explication intégrale. Et cela, vraisemblablement, lui a été donné par son ardente charité envers les Indiens qui lui a inspiré un "enthousiasme sans limite" (Garibay) pour leur culture, mais non aveugle pour autant. "El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad ... Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y

(25) Cité par R. Ricard : *op. cit.*, p. 54.

(26) A. M. Garibay fait remarquer que c'est aussi le cas de deux grands autres historiens des Indes D. Durán et Bernal Díaz (*Historia*, t.I, p. 19).

(27) *Historia*, t.I, p. 32 : *Al sincero lector*. Dans le livre XII, *De la conquête de Mexico*, il prétend qu'il en fait le récit en langue mexicaine non tant pour en tirer un point de vue nouveau que pour donner à cette occasion le vocabulaire militaire (*Al lector*). Il est vraisemblable que la prudence a quelque peu joué en la matière.

abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo" (28). Par suite il faut savoir ce que faisaient les xindigènes avant l'évangélisation pour éviter qu'ils ne continuent devant les missionnaires, *mais sans que ceux-ci ne le comprennent*.

Enthousiasme lucide, donc, mais enthousiasme réel. S'il voit appliquée aux indiens la malédiction de Jérémie contre la Judée et Jérusalem (ch.V), qui les fait considérer comme barbares parce que leur ancienne civilisation a été détruite par les espagnols, alors qu'ils étaient beaucoup plus policés que bien d'autres nations, il s'efforce de corriger cette erreur. En bon humaniste il essaie de montrer que les idolâtres contemporains ont au moins autant de valeurs que les idolâtres du passé que l'on respecte néanmoins parcequ'ils font partie de notre patrimoine : Tulà a eu le même sort que Troie; les Cholutèques, qui s'en sont enfui, ont fait comme les premiers Romains. De même il compare Mexico et Venise, et les Tlaxcaltèques aux Carthaginois (29), mais surtout il s'efforce de mettre en relation la mythologie aztèque et celle des gréco-latins. Ce n'est pas à imputer à un réflexe d'érudit : L. Nicolau d'Olwer a justement fait remarquer (30) qu'il y a des cas où la comparaison serait immédiate et où pourtant il ne la fait pas. Par contre il remarque les analogies entre la conception du paradis terrestre des Indiens et celle des Chrétiens: situé sous l'équinoxe et sur une montagne très élevée (31). Il relève également diverses traces (peintures pouvant représenter des thèmes évangéliques, confession auriculaire) permettant de penser qu'ils auraient subi quelques éléments d'évangélisation, mais sans suite: il faut, pour lui, au moins cinquante ans d'apostolat pour laisser des traces. Ce qui l'incite à la réserve vis à vis de la thèse selon laquelle l'Amérique aurait déjà été découverte avant Colomb et l'objet d'une première évangélisation (32). Il ne se fait pas non plus l'écho de la dispute sur l'origine des Indiens. Il se contente de voir en eux des descendants d'Adam, comme nous (33).

En contrepartie sa vision est celle d'un providentialisme mitigé. Selon sa conception de la "pérégrination de l'Eglise", celle-ci serait passée de la Palestine, actuellement dominée par les Infidèles, à l'Asie, qui connaît la même

(28) *Historia*, t.I, p.27 : *Prologo*.

(29) Même texte, p. 29-30; livre X, ch. XXIX; et surtout livre I : *des Dieux*.

(30) *Historiadores de America : Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)* (Mexico, 1952, p. 139).

(31) *Historia* : t.I, p. 30.

(32) *Ibid.* : t.III, L. XI, ch. XIII.

(33) Dans le *Prologo* du livre XII, il expose sa vision de l'histoire : la population du monde a commencé en Babylonie et est venue progressivement jusqu' au Nouveau Monde. Le Paradis Terrestre était entre la zone torride et le Nord-Arctique. Après Adam et Eve sont venus les Géants, dont on retrouve des restes au Mexique. La flotte du Roi Salomon est certainement venue chercher de l'or pour le Temple au Pérou et à Saint-Domingue. Dieu a caché cette partie de la terre pour que ses habitants soient évangélisés par L'Eglise (t.IV, p. 18).



situation, puis à l'Afrique, où elle n'est plus, à l'Allemagne, devenu hérétique, à l'Europe, en grande partie séparée de Rome, et surtout à l'Italie et l'Espagne. De là elle passe au Nouveau Monde où Dieu veut récupérer ce que le démon lui a pris dans les pays précédents, mais sans privilège pour celui-ci : "Paréceme que poco tiempo podrá perseverar la Fe Católica en estas partes, lo uno es porque las gentes se van acabando con gran prisa, no tanto por los malos tratamientos que se les hacen, como por las pestilencias que Dios les envia ... Paréceme que ya Nuestro Señor Dios abre camino para la Fe Católica entre en los Reynos de la China, donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber : como la Iglesia entre en aquellos Reynos, y se plante en ellos la Fe Católica, creo durará por muchos años en aquella mansión, porque por las Islas y por esta Nueva España, y el Perú no ha hecho más de pasar de camino, y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China" (34). En 1576, il souligne également le problème des Philippines.

Pessimisme, donc, sur l'évangélisation de l'Amérique qui a plusieurs conséquences. Tout d'abord la conquête a été indispensable au salut des Indiens (34 bis). Sa date tardive est dû au déroulement de la "pérégrination". Il invoque aussi la loi de la décadence des nations. Mais aussi cela le tient à distance de l'utopie franciscaine. Pour lui-même, il refuse toute charge, et se refuse à faire déboucher son expérience sur un programme politico-social. Son ami Mendieta, notamment, cherche par contre à instaurer le règne du Christ sur ces terres vierges, qui n'ont pas encore souffert de la décadence de l'Eglise. Pour établir cette théocratie, il veut utiliser le contrôle qu'ont les franciscains dès l'enfance sur la nouvelle génération indienne, la séparant des parents, et en formant une "brigade de choc" (Nicolau d'Olwer) pour la destruction de l'idolâtrie, à l'exemple de Savonarole et de ses Piagnoni. Mendieta sait que l'esprit de l'ordre franciscain s'est perdu : des frères exploitent des Indiens dans des buts temporels, l'ordre s'est bureaucratisé. Avec Fr. M. Navarro, il se fait le porte-parole du groupe pro Indien, et tous deux aident Sahagún.

Et pourtant celui-ci ne les suit pas, et cela pour des divergences fondamentales dans la vision des choses. Le réalisme tout d'abord. Par exemple Mendieta a renoncé comme les autres au clergé indigène, non à cause de la longue pratique de l'Eglise de prohibition de l'ordination de convertis et de leurs descendants jusqu'au quatrième degré, mais pour sa croyance en la nature infantile des Indiens. Sahagún, lui, se contente de constater que l'expérience pour ordonner des indigènes n'a pas été concluante, car ceux-ci sont intelligents et enthousiastes mais intempérants et inaptes au célibat et à

(34) *Historia*, t.III, p. 355-357, et aussi t.I, p. 31.

(34 bis) Il souligne les nombreux miracles qui ont eu lieu à ce moment, notamment un nouveau miracle de Josué. Cortez a été inspiré, de même que le Cid. Dieu l'a d'ailleurs aidé en envoyant la maladie chez ses adversaires (t.IV, p.18). Sahagún souligne par ailleurs à quel point Cortez ne voulait pas détruire les Indiens, alors même qu'il l'aurait pu (t.IV, p.75).

une discipline rigide (35).

Mais surtout Sahagún est "specifically non-apocalyptic" (Phelan). Bien que frappé par la crise démographique de l'Amérique, il pense qu'elle aura une fin et que les épidémies cesseront. Il se refuse, comme Mendieta, à confondre ce monde-ci et le futur. Il reconnaît l'incapacité des frères à atteindre la plupart de leurs objectifs. Il est conscient des tensions introduites dans les familles, et du peu de possibilité de réussite à cause du petit nombre de missionnaires. Il, est donc entre l'optimisme de Motolinia et le désenchantement de Mendieta, à qui la nostalgie du passé tient lieu de programme pour le futur (36).

Il croit en l'influence des astres et en celui du climat, mais il refuse toute autre forme d'art divinatoire que l'astrologie judiciaire, qu'il repoussera même à la fin de sa vie. Nicolau d'Olivera a souligné cette positivité croissante de son oeuvre sur deux points. Il a constaté d'abord que bien qu'ayant pour but premier l'évangélisation, il est manifeste que Sahagún se laisse peu à peu intéresser par les choses pour elles-mêmes et débouche sur une véritable observation de la mutation culturelle de l'homme indien (37). En second lieu, il a remarqué que les rares fois où notre auteur abandonne l'exposé impersonnel, c'est pour analyser et interpréter par un critère rationnel et positif, et que cela va jus - qu'à des interprétations matérialistes de faits spirituels (38).

Compréhensif et fin, non sans véhémence, et peut être un peu trop ardent, tel est le portrait que trace A.M. Garibay de notre personnage (39). Tout le monde par ailleurs s'accorde pour louer sa sympathie envers l'Indien. Il a également le caractère "dominateur", et ne veut rien devoir à autrui (40). Tout cela débouche sur une oeuvre où le médiéval dans la vision de tel détail se mêle à une conception d'ensemble d'une surprenante modernité. Mais où surtout, pour la première fois, une méthode rigoureuse est mise en oeuvre pour permettre à une pensée autre de s'exprimer pleinement, sans être en bute à un découpage hargneux ou dicté par une bienveillance, in consciente et sans non plus tomber dans le confusionnisme.

#### LA METHODE DE L'HISTORIA GENERAL

L'aspect le plus frappant, et aussi le plus connu, en est la progression par étapes. Durant la période 1545-1557, Sahagún a une grande activité littéraire. Il compile vers 1547, un "*Tratado de la Retorica y Filosofia y Teologia de la gente mexicana*", en nahuatl, qu'il incorporera à son *Historia*. C'est par là qu'il commence son encyclopédie. La même époque, il réalise son oeuvre le plus proprement historique : "*la conquista de Mexico*" (qui deviendra le livre XII de

(35) J. C. Phelan : *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Univ. of California Press, 1970, 2<sup>e</sup> éd. révisée, p. 147, n.17).

(36) *Ibid.*, p. 27 et 108.

(37) *Op. cit.*, p.p. 135.

(38) *Ibid.*, p.141. En particulier, bien que conçue comme l'oeuvre du Démon, l'idolâtrie est toujours ramenée à ses origines historiques.

(39) *Historia*, t.I, p. 23.

(40) Garibay : *Historia*, t.II, p. 42.

l'ouvrage) (41). Mais son oeuvre contient peu d'histoire politique. On y trouve un peu plus d'histoire naturelle, et la presque totalité est consacrée à l'histoire morale. Le plan primitif comprend quatre chapitres, subdivisés en paragraphes, qui deviendront chacun un livre: 1) Les dieux; 2) le ciel et l'enfer; 3) la Seigneurie; 4) les choses humaines. Ce n'est que par suite qu'il leur ajoute un cinquième: l'histoire naturelle. En un troisième temps enfin, il démembre et ordonne par trois fois successives son manuscrit, jusqu'à abtenir le plan actuel (42).

Par ailleurs l'information elle-même passe par plusieurs stades (43). Le premier est le séjour à Tepepulco, dans la région de Tezcoco (Hidalgo). Sahagún commence à y réunir les matériaux vers 1548 selon une méthode ethnographique qu'il invente: il se fait désigner les anciens savants qui lui peignent et rassemblent les données dans la forme qu'ils ont l'habitude de connaître avant leur conversion. Puis il réunit les principaux personnages du village et leur demande de lui désigner dix ou douze anciens susceptibles d'interpréter les matériaux et de répondre à ses questions. Enfin il se fait aider par quatre de ses anciens étudiants en latin. Cela dura environ deux ans.

La deuxième étape est à Santiago Tlatelolco, et toujours suivant la même méthode. Il se fait indiquer huit ou dix personnages principaux, particulièrement connaisseurs de leur langue et de leur traditions, et, avec l'aide de quatre ou cinq élèves trilingues (nahuatl, castillan, latin), corrige et éclaircit ses premiers documents (1561-début 1562). En fait, le matériau en est tellement accru qu'il s'agit d'une seconde version.

Enfin, après son transfert à San Francisco el Grande, de Mexico (peut-être en 1565), durant trois ans, et toujours avec l'aide de collégiens "experts en grammaire", il révisé ses notes, les met au net et les classe en douze livres, rédigeant également le plan de chaque livre.

Mais seule la rédaction nahuatl est faite. La traduction en castillan sera retardée par les confrères qui jugent "contraire à l'esprit de pauvreté de dépenser de l'argent à de pareilles choses" (44). Par suite Sahagún, avec le recul, ne fera pas une pure traduction, mais tantôt abrégera et résumera, tantôt au contraire glosera sur la base de sources non transcrites, tantôt même se trom-

(41) N. d'Olwer : *op. cit.*, p. 47-49.

(42) Esteve Barba : *op. cit.*, p. 184-185.

(43) Voir R. Ricard : *op. cit.*, p. 57-59; N. d'Olwer : *op. cit.*, ch.X; et surtout Garibay : *Historia*, t.I, p. 14.

(44) Chapitre provincial de 1570.

pera dans sa traduction, épuisé qu'il sera par le travail et les vexations (45). Commencée en 1569, elle ne sera achevée qu'environ trente ans après la rédaction mexicaine, entre 1577 et 1582.

Sensible surtout aux passages où l'auteur met en avant la valeur et la dignité des indiens précolombiens, Garibay pense que, plus qu'un humanisme en général, il a chez Sahagún *presque* un "nacionalismo incipiente" (46). En fait ce n'est ni l'un (au sens de son époque du moins) ni l'autre, mais bien plutôt, comme le remarque d'ailleurs le même auteur, une vision toute nouvelle des choses : "Una forma científica para el conocimiento de un pueblo es que el mismo pueblo hable de todo lo suyo en su propia lengua y con su propio estilo". (47).

*L'Historia*, en effet, est le fruit d'une dialectique entre l'enquêteur et ses informateurs. Le premier fournit un questionnaire très minutieux, que l'on peut même reconstituer à travers le texte (48), et, en général, le plan et le programme d'étude. C'est également lui qui dirige l'oeuvre de récopilation des matériaux. Garibay pense, à ce sujet, qu'outre l'impulsion de Toral et de Motolinía, ses supérieurs, Sahagún a subi l'influence d'Olmos (49). Mais les réponses des Indiens sont beaucoup plus qu'une simple information. "a veces la imaginación del indio informante se deja llevar de su calor natural y traza descripciones que honraran cualquier literatura... Sahagún, que acierta en el fondo, se desentiende de la forma, la mutila, o la comprime, al hacer su versión castellana" (50). Et pourtant le même commentateur reconnaît par

(45) A. M. Garibay, dans son édition critique, a soigneusement noté tous ces écarts, et s'est efforcé, pour sa part, de les combler. Ce sont notamment: le livre IV, très résumé pour des raisons "politiques" (voir plus loin); des hésitations et des corrections dans l'élaboration du premier texte du livre VI, qui expliquent peut-être certaines fautes de traduction; - des omissions dans la traduction du livre IX; - de même pour le livre X, dont en particulier le chapitre XXVII est complètement évacué. Il remplace le texte sur "les membres extérieurs et intérieurs de l'homme et de la femme" par un texte très intéressant sur l'introduction de la culture occidentale; - mutuel débordement des deux textes dans le livre XI. En outre Sahagún remplace le chapitre sur les chemins par un sur "les voies par lesquelles l'Eglise est venue dans ces régions" (pérégrination de l'Eglise) et celui "de todos los mantenimientos" (ch. XIII) par un exposé sur la prédication de l'Evangile.

(46) *Historia de la literatura nahuatl* (Mexico, Porrúa, 1954, t.II, p. 72).

(47) *Ibid.*, p. 87.

(48) Par exemple pour le livre XI, la minute a dû être la suivante: - le nom (ou les noms) de l'animal. Raisons pour lesquelles on le lui a donné; - description; - localisation; - usage; - alimentation; etc.

(49) *Lit. nahuatl*, p. 73-74.

(50) *Ibid.*, p. 80. Pourtant, par ailleurs, il reconnaît: "Sahagún queda influido por los Indios aun en su estilo" (*Historia*, t.I, p. 12); et aussi: "Obra de Indios en su totalidad, bajo la dirección del gran maestro, conserve para la posteridad el modo de concebir y expresar de los antiguos Mexicanos" (*ibid* p. 16).

ailleurs que non seulement Sahagún a fait parler les indiens eux-même "Pero hizo mucho más : enseñó a escribir a los indios en su propia lengua con cuidadoso atildamiento, sin quitarles el modo propio de la expresión nativa" (51).

Aussi nous paraît-il nécessaire de refuser sa thèse selon laquelle notre auteur se serait inspiré de l'*HISTOIRE Naturelle* de Pline, dont un exemplaire se trouvait à la bibliothèque de Santa Cruz de Tlatelolco, et dont tout étudiant de Salamanque ne pouvait qu'avoir entendu parler. S'il peut être admis à la rigueur que le plan général, la disposition des matériaux, et même pour le détail de la partie proprement d'histoire naturelle, il y a un parallélisme entre les deux auteurs (52), le rôle marginal de cette dernière chez Sahagún et l'intérêt primordial accordé au monde religieux rend caduc tout rapprochement. M. Leon Portilla a davantage raison de parler de l'influence générale des études classiques et de l'éveil, par l'héritage greco-romain, de l'intérêt pour la culture méconnue (53). Sur cette base d'un intérêt encore amorphe, l'influence des prédecesseurs (à Tlatelolco, il connaît la récopilation, par Olmos des textes et traditions et notamment des *Huehuetlatolli*, c'est à dire les discours des anciens), et surtout son expérience propre devait édifier le reste. Très bon connaisseur, lui aussi, de la pensée mexicaine, M. Leon Portilla souligne en effet l'importance du premier essai d'approche de la mentalité indigène que constitue la série de sermons, écrits en nahuatl au collège de Tlatelolco et après, mais commencés avant le classement de l'information, et conservés en inédits à la bibliothèque de Mexico. Il s'agit là de l' "inicial esfuerzo del insignio misionero por presentar el mensaje cristiano en términos y conceptos plenamente asequibles a los supervivientes de la antigua cultura azteca" (54).

Car une autre grande nouveauté de l'oeuvre réside dans l'usage conscient et systématique des procédés les plus typiques de la psychologie mexicaine. En particulier le fait d'apprendre par coeur les explications de leurs peintures, dans les *calmécac* ou les *tepochochcalli*, qui étaient les centres nahuatl d'éducation, avec une forme caractéristique de présentation par antithèses (55). Si l'on tient compte, par suite, de l'amour du détail que manifeste Fr. Bernardino, on conçoit le tour de force que constitue cette fusion, d'emblée, d'esprit analytique, de pouvoir de synthèse et de faculté d'adaptation aux formes les plus propres à la psychologie indigène.

L'analyse un peu plus détaillée de l'ouvrage, va nous permettre de préciser cela. Le plan nous est exposé par Sahagún lui-même : "la primera orden que se ha tenido en esta Historia es que primeramente y en los primeros

(51) *Lit. nahuatl*, p. 87.

(52) *Ibid.*, p. 72.

(53) *Significado de la Obra de Fr. B. de S., alumno de Salamanca, "Padre de la Antropología en el nuevo mundo"* (Salamanque, 1966, p. 15). Garibay lui-même pense à l'influence de Théophraste pour la constitution du livre X (*Historia* t. III, p. 88).

(54) M. Leon-Portilla : *op. cit.*, p. 16.

(55) *Ibid.*, p. 18, et Garibay : *Historia*, t. III, p. 88.



libros se trató de los dioses y de sus fiestas, y de sus sacrificios, y de sus templos, y de todo lo concerniente a su servicio, y de esto se escribieron los primeros cinco libros; y de ellos el postrero fué el libro quinto, que trata de la arte adiyinatoria y que también habla de las cosas sobrenaturales; en todos estos cinco libros se trata de lo que he dicho. El sexto libro trata de la Retórica y Filosofía Moral que estos naturales alcanzaron, donde se ponen muchas maneras de oraciones, muy elegantes y morales, y aun las que tocan a sus dioses y a sus ceremonias se pueden decir muy teologales. En este mismo libro se trata de la estimación en que se tenía los retóricos y oradores; después de esto se trata de las cosas naturales, y esto en el séptimo, libro. Y luego de los señores, reyes y gobernadores, y principales personas; y luego de los mercaderes, y después de los señores capitanes y hombres fuertes, que son los más tenidos en la república, de los cuales se trata en el octavo libro. Y tras ellos los oficiales de pluma y de oro, y de piedras preciosas; de estos se trata en el noveno libro. Y las calidades, condiciones y maneras de todos los oficiales y personas, se trata en el libro décimo, donde también se trata de los miembros corporales y de las enfermedades, y medicinas contrarias, y también de las diferencias y diversidades de generaciones de gentes que en esta tierra habitan, y de sus condiciones. En el undécimo libro se trata de los animales, aves, yerbas, y árboles. En el libro duodécimo se trata de las guerras cuando esta tierra fué conquistada como cosa horrible y enemiga de la naturaleza humana" (56).

Le livre I, "des dieux", a été élaboré en plusieurs étapes : d'abord une liste des dieux et de leurs attributs, - puis un répertoire de toutes les divinités anciennes, avec leurs attributs et leurs vêtements, déjà peints par les Indiens, - enfin la traduction en présente un résumé. Cette synthèse est en effet nécessaire pour "faire passer" l'information, recueillie auprès du clergé indien et des anciens étudiants des collèges sacerdotaux païens. Sahagún pouvait en effet profiter de ce que les anciens, à son époque avaient eu le temps de très bien connaître l'ancien régime de récitation des attributs des dieux (57).

Le livre II, sur le calendrier et les fêtes et cérémonies, est d'une importance capitale, à cause de la spécificité de la conception du temps des Mexicains, conception liée à leur calendrier (58). Sahagún a pressenti cela : c'est ici qu'il explique sa méthode, indiquée plus haut, et qu'il précise : "hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar". En outre, une fois divisée l'oeuvre nahuatl en livres, il la soumit à la critique des Indiens qui y ajoutèrent, ou retranchèrent de nombreuses choses. Il éprouva même le besoin de la faire approuver par l'ordre, qui plus tard malgré cela la critiqua et en dispersa les feuillets; aussi son chapitre est un des

(56) Ce texte est curieusement situé comme prologue du livre IX (t. III, p.

(13). Peut-être cela a-t-il pour but de résumer pour le lecteur le long chemin parcouru, et lui éviter d'être perdu. Sahagún serait ainsi conscient de l'unité harmonieuse de son oeuvre, qu'il ne voudrait pas voir disparaître, aux yeux du lecteur, sous le détail.

(57) Garibay : *Historia*, introduction au livre I.

(58) Voir les travaux de M. Leon-Portilla sur ce sujet.

mieux réussis. Elaboré graduellement, il permet de reconstruire totalement la vie sociale et religieuse du Mexique du début du XVI<sup>e</sup> siècle, de sorte que "aun en el texto castellano de Sahagún se palpa la manera no castellana de percibir el mundo" (59).

Le livre III, "du commencement des dieux", apparaît comme un des moins bien construits. Peut-être est-ce dû à la matière elle-même ne faut-il pas incriminer plutôt le caractère artificiel de ce chapitre? Sahagún s'y départit en effet, hostensiblement, de son impartialité et annonce (60) qu'il veut y imiter Saint Agustin qui, dans la "*Cité de Dieu*" (VI), a fait cette recherche pour mieux montrer la fausseté de ces dieux. A ceux qui lui objectent le risque qu'il y a à rappeler ces légendes, il répond que le démon veille, que tout cela n'est pas oublié et pourrait revenir aux esprits malgré les conversions. Aussi peut-on se demander s'il n'a pas pêché, là, par christiano-centrisme.

Ce défaut ne se retrouve pas dans le livre IV, sur "*l'astrologie judiciaire*". Pourtant c'est un sujet crucial et l'auteur se contraint à résumer considérablement sa traduction par rapport à la version originale, de façon à ne pas susciter de difficultés entre Indiens et conquérants. Et pourtant les spécialistes y sont contraints d'admirer la maîtrise scientifique et la capacité de saisir l'essentiel (61). La même prudence, sinon la même sûreté, semble se retrouver dans le livre V, des augures.

Par contre l'ouvrage culmine dans le livre VI, "*de la rhétorique, philosophie morale et théologie*", dont la première rédaction a été, d'ailleurs, à l'origine de l'ensemble de l'oeuvre. Il s'y attache en premier lieu au plus urgent : la recollection des textes conservés, de mémoire, avant qu'ils ne soient oubliés. Pour chaque sujet (dieux et rois, doctrine morale transmise de vive voix dans les foyers, affaires de parler populaire) il s'adresse à la catégorie de la population la plus concernée. Il en profite pour critiquer de façon virulente des affirmations d'autrui, justifiant par sa méthode à la fois sa propre entreprise et, indirectement, les Indes. Il n'est d'ailleurs pas absolument le premier ni le seul, sur cette voie : les *pláticas*, des anciens, réunies par Olmos, et le texte encore manuscrit des *Centares Mexicanos* sont du même type. Mais on a pu dire de celui qui nous occupe : "Tenemos en este libro la mentalidad indiana con todo su fulgor; los procedimientos de redacción oral, única que estaba en su mano; las formas estilísticas que ayudaban a la retención de la memoria; los modos delicados de afecto y de sentimiento" (62). D'ailleurs Sahagún s'est lui-même donné pour critère d'appréciation d'authenticité d'un texte le fait qu'il ait un contenu non-européen, en harmonie avec un langage de caractère non-castillan. Cela, du reste, ne pouvait que lui compliquer la tâche de traduction.

(59) Garibay : *Historia*, t. I, p. 101.

(60) *Historia*, livre III, *Prologo*, t.I, p. 269.

(61) Garibay : *Historia*, t.I, p. 368.

(62) *Ibid.*, t.II, p. 47. Garibay ajoute même plus loin que, malgré ses défauts de traduction, ce livre "es una de estas obras geniales que hacen época y que deben pasar al tesoro de la literatura universal" (p.48).

Mais le résultat est un tableau exhaustif de la "pensée" mexicaine: la conception que les indigènes se faisaient des Dieux et de leurs rapports avec eux (ch. I à 9), les devoirs des rois envisagés tant par les sujets que par les souverains eux-mêmes, à travers leurs discours rituels (ch. 10 à 16), la conception de la moral domestique, à travers les exhortations des parents à leurs enfants (ch. 17 à 22), la vision qu'ils avaient de la naissance, à travers son cérémonial semireligieux (ch. 23 à 40) (63), enfin la sagesse populaire, à travers les adages et refrains (64). D'ailleurs les trois disciplines nommées dans le titre, dans la perspective de l'époque recouvraient l'ensemble de l'esprit humain, la philosophie morale désignant tout genre de spéculation. Tout au plus les spécialistes peuvent relever quelques lacunes dans l'exposé des mythes religieux.

Aussi les livres VII (*de l'astrologie naturelle*) et VIII (*des rois et seigneurs*) paraissent-ils facilement d'un niveau bien moindre. Cela ne signifie pas pour autant un désintérêt de Sahagún pour les domaines non-spéculatifs. A ce titre le livre IX, sur *les marchands et officiaux de l'or, des pierres précieuses et des plumes*, est une admirable analyse d'ethno-économie, bien en avance sur son temps, quoique la version de l'auteur apparaisse tendencieuse par moments, peut-être à cause de l'étroitesse d'esprit de son entourage. De même le livre X, "*des vices et vertus de cette race, anatomie, maladies et traitements, et des peuples qui sont venus sur cette terre*" apparaît-il comme "en résumé, una Moral, una Anatomía, una Terapéutica, una Etnología, y todo ello, acaso 'avant la lettre'" (65). Dans le dernier chapitre, d'ailleurs, Sahagún se contente de se faire le porte-parole de ce que pensaient les anciens mexicains sur le monde humain à travers leurs mythes sur leurs ascendants. Le tableau est complété par une zoologie et une botanique dans le livre XI : "*propriétés des animaux, oiseaux, poissons, arbres, herbes, fleurs, métaux...*" L'auteur y va même jusqu'à proposer une classification.

Enfin le livre XII, sur *la conquête de Mexico*, a visiblement plus de portée que celle, purement linguistique, que Sahagún prétend lui attribuer. Lui-même se trahit lorsqu'il reconnaît qu'il permet également de relater divers faits historiques survenus chez les Indiens *durant* la conquête et, de ce fait, méconnus (66). Des rudiments sur ce sujet ont été placés déjà dans le livre VIII. Aussi celui-ci était-il prévu d'abord pour former le livre IX. Mais Sahagún a révisé son texte nahuatl à Tlatelolco et s'est largement laissé influencer par le point de vue des habitants de cette région. Commencant par les présages qui précèdent la venue des blancs, il conclut par la fuite générale et l'avidité d'or des conquérants : "*dos mentalidades, dos conceptos de la vida, dos culturas*

(63) Garibay juge les informations sur ces trois derniers sujets comme datant certainement de la période pré-chrétienne, sans aucune contamination (*ibid* p. 45).

(64) Garibay rappelle à juste titre l'intérêt des humanistes pour les proverbes, notamment Erasme et J. de Valdés (p. 46).

(65) *Ibid.*, t.III, p. 88.

(66) *Historia*, livre XII, t.IV, "*Al lector*".

diferentemente centradas y organizadas que se ven frente a frente y luchan" (67).

Mieux que tout, cela explique l'admirable équilibre de l'ouverture de Sahagún envers le monde aztèque. En lutte contre le contenu de sa religion, il est assez lucide pour comprendre son rôle primordial comme, par suite, et en opposition envers certaines prétentions des conquérants, ses aspects positifs. On est loin des aveuglements opposés des aventuriers rapaces et des adversaires inconditionnels de tout ce qui n'est pas l'ordre chrétien d'une part, et d'un las Casas qui manipule allègrement les chiffres pour leur faire dire ce qu'il veut, de l'autre. Avec Sahagún, on a l'analyse *des faits* et de *tous* les faits.

Non qu'il soit détaché de tout éprouve le besoin, au nom de l'universalisme, d'admettre n'importe quoi sur le même plan. Pour lui, l'idolâtrie est le pire des péchés, que Dieu punit dans ce monde et dans l'autre. Ne peut être bon chrétien celui qui ne la pourchasse par "por medios lícitos y meritorios" (68). L'essentiel de ses "refutations" est une simple transcription ou rappel des textes scripturaires la condamnant, car Sahagún croit qu'hors de l'Eglise il n'y a pas de salut. Aussi la conquête espagnole est-elle jugée comme providentielle et les malheurs qui continuent à s'abattre sur les Indiens, comme dûs à leur persistance dans l'erreur.

Rien donc que de purement médiéval dans cette perspective. Lors même que l'auteur dit qu'il est nécessaire d'aller plus loin, et de faire une véritable réfutation, "para condescender con las personas de bajo entendimiento" (69), il ne cherche pas plus loin que l'indignation morale (70), ou le ridicule (71). D'une façon générale, ce ne peut être que de l'aveuglement d'adorer "a la criatura irracional que crió Dios para servicio de todos los hombres" (72).

Bien plus, après la magistrale analyse faite dans le livre IV, il ajoute une note (73) dans laquelle il cherche à montrer que le calendrier qu'il vient d'exposer n'a pas valeur philosophique d'analyse du temps, mais a un but purement astrologique et démoniaque.

Et pourtant, le même auteur relève avec tendresse aspects les plus beaux de la morale mexicaine : il souligne le rôle des sages dans la vie

(67) Garibay : *Historia*, t. IV, p. II. A son avis, dans ce texte, "la parte literaria llega a veces a las riberas de la sublimidad" (p. 12).

(68) Livre I: *Al lector*, t.I, p. 94.

(69) Livre I, *Confutacion*, t. I, p. 85.

(70) Les légendes indiennes montrent des choses "horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas" à propos de Huitzilopochtli. Le livre II est interrompu par une "exclamacion del autor" sur la cruauté des sacrifices (t.I, p. 142).

(71) "Esto más parece cosas de niños y sin seso, que de hombres de razón (livre I, *Confutacion*, t. I, p. 94). "Esta gente tan pàrvula y tan facil para hacer engañada..." (livre VII, *Prologo*, t.II, p. 255).

(72) Livre I, *Confutacion*, t. I, p. 92.

(73) *Apendice del quarto libro, en romance, y es una apologia en defension de la verdad que en el se contiene* (t. I, p. 369 sq).

politique et sociale; il signale, à propos de tel point, qu'il s'agit d'"erreurs", mais aussi de "matière délicate"; il transcrit un discours "llo de muy buena doctrina en lo moral"; il indique de "maravillas maneras de hablar y ...délidas metáforas y propisimos vocablos"; il rapporte également "muchas cosas apetitosas de leer y de saber y muy buen lenguaje mujeril y muy delicadas metáforas" (74).

Mais ce sont surtout le *Prologo* du livre X et son chapitre XXVII qui peuvent nous faire comprendre exactement l'attitude de notre personnage. Il y proclame que l'essentiel de la prédication missionnaire porte sur les vices et les vertus, "y de esto hay mucha materia en los seis libros primeros de esta *Historia*, y en la Apostilla sobre las Epistolas y Evangelios de los Domingos de todo el año, que hice, y muy más resolutamente en la Doctrina Cristiana, que los doce predicadores predicaron a esta gente indiana, la cual yo como testigo dé vista compilé en esta lengua mexicana. Y para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores de esta nueva Iglesia, en este volumen o libro he tratado de las virtudes morales, según la inteligencia y practica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas" (75).

M. Leon Portilla a donc bien raison de dire que Sahagún vise à une véritable "acculturation chrétienne" (76) des Indiens. Il s'en explique lui-même dans sa "*Relacion del autor digna de ser notada*" (77) : à propos de la façon de se conduire avant la conquête, "era esta manera de regir muy conforme a la Filosofía Natural y Moral" nous dit-il. Or les espagnols ont supprimé toute cette culture, et il était "nécessaire" de détruire tout ce qui, édifices, coutumes, etc... était lié à l'idolâtrie, "lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía". Mais l'ancienne discipline ayant disparu, de nombreux vices se sont multipliés, notamment l'ivrognerie, que la discipline actuelle ni la prédication ne peuvent faire cesser. C'est en particulier pour cela qu'on n'a pas pu recevoir d'Indiens à la prêtrise. D'ailleurs, même les Espagnols contractent ces vices, et ce vraisemblablement à cause du climat. Pour cela les missionnaires ont repris la coutume indigène de l'éducation des jeunes dans un local où ils étaient isolés de la population, avec un rythme régulier de prières. Mais l'absence de travaux physiques, qui existaient auparavant, a fait que les vices ont subsisté. Contre les critiques des séculiers et des laïcs à propos de leur manière d'éducation, Sahagún affirme avec force qu'il ne s'agit là que de suivre le mieux possible la nature particulière de leurs sujets.

C'est donc là qu'il faut chercher l'apport fondamental de Sahagún, dans cet effort d'explication intégral, dans cette conscience de l'interdépendance des divers éléments, dans cette vision globale de son objet (78). Utilisant les méthodes d'approche éprouvées par ses prédécesseurs, notamment

(74) Livre VI, t.II, respectivement p. 81, 121, 136 et 170.

(75) T. III, p. 97.

(76) *Significado de la obra de Fr. B. de S., op. cit.* p. 17.

(77) T. III, p. 158 sq.

(78) cf M. Leon-Portilla : *Significado...*, p. 19 à 23.



linguistiques, il sait éviter le piège des hypothèses gratuites et surtout du confusionisme. Il sait très bien que masquer les divergences ne permet pas une meilleure compréhension, au contraire. Bien plus il souligne celles qui lui paraissent fondamentales pour pouvoir d'autant mieux reconnaître les convergences. Il considère que l'union doit s'acquérir; non être supposée, ni en totalité, ni même sur quelques prémices fondamentales dont on ferait sorti tout le reste, s'étant par ce tour de prestidigitiation, tout donné d'emblée.

Non pas déduire mais analyser au sein d'une totalité. Non pas sélectionner arbitrairement mais s'efforcer de saisir autrui dans son intégralité. Sahagún nous apparaît ainsi, du point de vue philosophique, comme dans la lignée qui va de l'adage platonicien : "o sunoptikos dialektikos" (79) à l'"esprit de finesse" de Pascal. Il n'en a pas tiré les implications philosophiques, notamment par une réflexion sur ce matériau nouveau qu'il mettait à jour, parce que ce n'était pas son but. Il était missionnaire, et par là il nous apparaît comme étant, involontairement, le seul héritier légitime de tout un pan, parmi les plus importants, de l'oeuvre lulienne (80). Mais surtout il nous paraît, bien que méconnu, comme un des plus grands noms de l'histoire de la pensée.

Dominique URVOY

(79) *République*, VII, 537 c.

(80) Il faut cependant souligner que l'objet de Sahagún était beaucoup plus "simple" que l'Islam. La religion mexicaine a des aspects moraux élevés, mais ne pose aucun problème fondamental comme en pose l'Islam : transcendance, unicité de Dieu, révélation d'un Texte, etc.

## LAS DIGNIDADES LULIANAS

A) el nombre.

Dice el Dr. Asín: "El tecnicismo de las *dignitates* divinas es una de las claves indiscutibles de la filiación sufi de Lulio. Los escolásticos anteriores y posteriores a él hablan de *perfecciones, atributos, nombres, o relaciones* en Dios; pero sólo él y sus discípulos hablan de *dignitates*, ahora bien, el origen de este tecnicismo arranca de las *Enéadas* (VI.9,4) en que Plotino dice que la contemplación extática de Dios es un fenómeno superior a la ciencia racional e intelectual, y que sólo puede denominarse *praesentia quaedam* (*parusia*). Los *sufíes, ixraqúes* y Abenarabi quizás más que todos ellos introdujeron la voz *badra*, calco de *parusia*, presencia, para designar cada uno de los aspectos o relaciones concretas bajo las cuales Dios se manifiesta a las almas en la contemplación mística. Estos aspectos, manifestaciones o *presencias* (*hadras*) de Dios son las perfecciones o nombres divinos. Y el tecnicismo ha tenido tal fortuna entre los místicos, que ya Abeljandún en sus *Prolegómenos* (edic. Bulac. I, 393) lo emplea como característico de los sufíes especulativos o iluministas. Lulio, que no estaba bien iniciado en el sentido esotérico de tales sutilezas léxicas dió a esta palabra, *hadra*, el sentido vulgar, que tomó en época tardía, equivalente a *majestad, señoría, excelencia, dignidad*, empleadas como títulos o tratamientos honoríficos, v. gr.: S.M. el Sultán, etc. (1).

Ni toda la autoridad, que reconozco, ni la grande admiración que profeso al esclarecido arabista me mueven, no ya a tener por indiscutible ésta que llama *clave de la filiación sufi de Lulio*; pero ni siquiera a creerla probable.

Bien, que Plotino hablando de la visión mística de la divinidad la llame *parusia*, es decir *manifestación, aparición, presentación* de Dios a la intuición del alma; pero ese concepto es ajeno a lo que quiere expresar Lulio con sus *Dignidades, que son las perfecciones, atributos y virtudes de Dios de que son participación* y semejanza cuantas perfecciones y virtudes en mayor o menor grado hay en las criaturas; de suerte que por el conocimiento de ellas, raciocinando, se eleva nuestra inteligencia al de las de Dios. Cierto que no por ser inverso el concepto deja de ser parecido; pero es un poco raro que para expresar concepto distinto adopte Lulio aquel nombre, muy propio para lo que Plotino y los sufíes pensaban, pero inadecuado para lo que Lulio quiere expresar.

Y más raro aún que en vez de traducir Lulio las hadras, "calco de *parusia*", por manifestación, o aparición, o presencia, lo haya traducido por *Dignidad* en el sentido de *tratamiento honorífico*, sentido que de ningún modo cuadra al concepto de Lulio, que son los atributos, perfecciones y virtudes que son propios de Dios y se identifican con su esencia, y no son honores que le tribute el hombre.

Paréceme que bastaría eso para que varón tan culto y tan sabio como Lulio no hubiese usado ese vocablo. El, que si lo juzga necesario para la más propia y eficaz expresión de la idea, emplea inusitadas palabras, no es de crear que cayese en la impropiedad de designar los atributos divinos con título de cortesía humana, ni que siendo tan dominador del árabe y del catalán, no supiese traducir en el recto sentido una palabra árabiga.

No. *Dignidades* de Lulio, no significa eso, ni es traducción de *hadra* ni de *parusia*; usa Lulio de las palabras: *Dignidades*, *Atributos*, *Virtudes*, *Propiedades*, *Cualidades* y *Perfecciones*, unas veces poniendo una sola de estas palabras, otras poniendo dos o más, para expresar las divinas perfecciones; pero no indistintamente; ni llama *dignidades* a todas esas perfecciones, ni a las que da ese nombre, se lo da siempre, sino sólo en determinados tratados.

Así, en el *Arte de la Contemplación* las llama siempre *Virtudes*; y aunque las enumera igual y por el mismo orden que en su *ARS MAGNA*, ni una sola vez las llama *dignidades*. Ciertamente que en las ediciones madrileñas de Menéndez y Pelayo y de Ovejero y Maury de 1881-82 y 1929 respectivamente, se lee varias veces, y más en los epígrafes de los capítulos (de mano ajena) que en el texto, la palabra *dignidades*; pero en los más viejos manuscritos (2) no se encuentra; fué, sin duda, introducida por Bonlabii en su traducción valenciana del siglo XVI, pésima por cierto. (3)

Igualmente, en la magna obra "Libre de Contemplació en Deu", cap. 178, enumera las divinas perfecciones: bondad, amor, infinitad, eternidad, sabiduría, poder, virtud, simplicidad, perfección, misericordia, justicia, señorío, humildad, largueza, grandeza, "y las otras semejantes a ésta"; pero las llama siempre *virtudes*, que la edición Moguntina traduce por *cualidades*,

2) Véase la edición Galmés, Mallorca, 1914.

3) Bonlabii no fue original en poner *dignidades* donde Lulio sólo había dicho virtudes. Es muy antigua esta mistificación. Sin duda, por no advertir que, tratándose de la Bondad, Grandeza, Poder, Eternidad etc. de Dios, no usa Lulio indistintamente de aquellas palabras, sus traductores e imitadores, si las han empleado indistintamente. Del s. XIV es el manuscrito Ms. 'Espanyol 478, de *Blanquerna* (Véase la edic. de Galmés, Mallorca, 1914, págs. XVIII, 461, nota, y 499). La mano atrevida de un discípulo añadió un capítulo al *Arte de contemplación*; dice Mn. Galmés que es manifestamente apócrifo. Pues bien, en ese capítulo "De la passió de Jesu Crist", constantemente, se dice *dignidades*, palabra que ni una sola vez usa Lulio en esta obra; y, en cambio, ni por casualidad dice *Virtudes*, que es la única palabra que usa Lulio.

Es muy frecuente en los traductores del B. Lulio poner la palabra *dignidades* donde él no ha usado de ella. También cayó en esa inexactitud Rosselló, quien, en su traducción de la estrofa 43 del *Desconhort*, puso: "Según el orden de sus dignidades; si bien el original catalán dice: "segons ordonament de les seues virtuts" (Obras rimadas de Ramón Lull; edic. Rosselló, Palma, 1859, p. 343).

palabra que también usa Lulio en otros capítulos; ni en el original (4) ni en la edición Monguntina se les da el nombre de *dignidades* (5).

En cambio, en la obra rimada "*Aplicació de l'art general*" indistintamente usa Lulio del nombre de *propiedades* y *dignidades*. Por ejemplo:

Son donchs: granea e bontats  
E les altres *proprietats*  
Essencia de Deu

Com Deus ha en sí naturar,  
De naturant et naturat  
Per cascuna *proprietat*;  
Per tal natura l'hom enten  
Que Deus ha en sí complimen  
Per naturant et naturat  
Naturar en eternitat,  
Et en totes ses *dignitats*  
Sens que ociós fore 'stats  
Eternalment et infinida,  
E non pogra ser complida  
Neguna de ses *dignitats*,  
Pus hi fos ociositats. (6)

Y así mismo en "*Fèlix o Maravillas del mundo*", el ermitaño demuestra a Fèlix la Trinidad de personas en Dios, por la operación de las *dignidades*: "bondad, infinidad, eternidad, poder, sabiduría y voluntad y muchas otras *dignidades* que hay en el ser de Dios y cada una es Dios y en ninguna hay ociosidad". (7)

Podría multiplicar citas de otros pasajes para hacer notar que Lulio llama *dignidades* a las perfecciones divinas, cuando trata, teórica o prácticamente, de su *Arte demostrativa*; cuando no, las llama virtudes, propiedades, atributos o perfecciones. No sé si es acertada ésta observación, de la que sólo dudo por ser mía; y celebraría mucho que los lulistas se fijasen en ella, aunque fuese para corregir mi hierro, si acaso lo es. Pero si estoy en lo cierto, esto confirma la explicación de porqué Lulio usó de esa palabra.

Lulio, como base y arranque de toda su *Arte* fija esas cualidades bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, etc. como "*principios primitivos verdaderos y necesarios, sin los cuales nada hay, y por los cuales cuanto existe se aleja del no ser*" (8); pero al tratarse de Dios, es decir del Supremo ser, cuyos atributos y perfecciones son verdaderos principios de toda perfección creada, los llama *dignidades*.

(4) La Art de Contemplació en Deu.t.IV-edic. Galmés. Mallorca 1911.

(5) Liber magnus contemplationis in Deum, juxta Moguntinam editionem in folio anni MDC-

CXL, Palma, 1746

(6) *Aplicació de l'Art General*.- De la Theologia, I y II. En Obras rimadas de Ramón Lull. Edic. Rosselló. Palma. 1859, pags. 387 y 388.

(7) Libro Fèlix o Maravillas del Mundo. Traducido en español por un discípulo, Mallorca, 1903) pone también aquí la palabra *dignitats*.

(8) Liber correlativorum, dist, I Palmae Balear. 1744.

Como dato curioso, sumamente interesante, poco conocido, y que confirma plenamente esto, aduciré un testimonio contemporáneo del Beato Lulio.

Conocido es de los versados en estudios lulianos el notabilísimo Códice de Karlsruhe (9), dado a conocer por W. Branbach en 1893 (10). Contiene un extracto del arte luliano (*Breviculum*) compuesto o por encargo o para obsequio de la Reina de Francia, Doña Juana, mujer de Felipe el Hermoso; el código es una reproducción de dicho *Breviculum* hecha en los últimos años de vida del Beato Lulio y adornado con doce magníficas láminas en una de las cuales se representa el viaje de Lulio a Bugía (1307), y en las restantes histórica y alegóricamente su vida y su doctrina.

Pues bien, en la lámina IV aparece Lulio en el monte Randa recibiendo la celestial ilustración inspiradora de su arte, y sobre el Beato se lee su oración: "Oh, Dios, que por tu gracia me has manifestado hoy *los principios substanciales y accidentales de todas las cosas*, y de ellos me has enseñado a hacer dos figuras: concédeme etc.". No cabe duda que la primera de esas dos figuras es la que llama A en su Arte, y que contiene los principios de Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, etc. Y al lado se ve otra escena, y en ella al Beato en coloquio con el pastor, del que habla la *Vida Coetanea*, el cual le dice: Raimundo, advierte que los *principios* de la primera figura son en Dios *dignidades* reales (realmente existentes) que sin confusión se convierten mutuamente *simpliciter* en una simplicísima esencia de Deidad etc.

Es decir, que a los "principios primitivos, verdaderos, necesarios, sin los cuales nada hay y por los cuales cuanto existe se aleja del no ser", cuando se trata de la Causa Suprema, y sólo entonces, los llama Lulio *dignidades*.

Esta es una palabra técnica de su Arte, y no extraño, por lo tanto, que sólo cuando aplica su Arte use esa palabra; tiene, por lo tanto, valor *lógico*.

Ahora bien: ¿por qué empleó Lulio ésa, y no las de propiedades, atributos, perfecciones o virtudes, que eran las corrientemente usadas?

La palabra dignidad, en el sentido de *propiedad* o *atributo* o *perfección*, no era desconocida en la escolástica. Véase un caso bien autorizado: Sto. Tomás (11). "2.º. Además, la paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero la paternidad no cuadra al Hijo, luego no todo lo que de dignidad tiene el Padre lo tiene el Hijo".

Y en el cuerpo del artículo: *Respondeo dicendum* que es necesario decir que el Hijo es igual al Padre en grandeza. Porque la grandeza de Dios no otra cosa es que perfección de la naturaleza del mismo, etc. etc. Y respondiendo *ad 2um.* dice: La paternidad es, pues, dignidad del Padre como es la esencia del Padre. Porque la dignidad es absoluta, y pertenece a la esencia. Así, pues, como la misma esencia que es en el Padre paternidad es en el Hijo filiación, así la misma dignidad, que en el Padre es paternidad, es filiación en el Hijo. Por tanto con verdad se dice que cuanto tiene de dignidad el Padre lo tiene el Hijo.... Porque la misma es la esencia y la dignidad del Padre y del Hijo".

(9) Su signatura en la biblioteca de Karlsruhe es: Ms. Sanct Peter, perg. 92.

(10) *Das Raimundus Lullus Leben und Werke in Bilbern des XIV Jahrhunderts. - Karlsruhe. 1893.* Véase el *Bulleti de la Biblioteca de Catalunya*, Any III, n.º 6, donde Jordi Rubió publicó un interesante estudio sobre dicho Códice y sus doce láminas.

(11) *Summa Theol.* P.I.q. XLII, a. 4;2, in c. y ad 2.

No faltaba, pues, a Lulio fundamento para llamar *dignidades* a los atributos, como los llamó, aunque mezclando ese nombre con los otros corrientes.

Pero a mi juicio, no usó ese nombre por esa sola razón, sino por otra aún más en consonancia con su sistema y su propósito.

Presenta Lulio los atributos y virtudes de Dios, y las estudia o contempla no sólo como notas del Divino Ser que el entendimiento adquiere estudiando las criaturas y elevando y purificando su conocimiento, sino muy especialmente como supremas y típicas perfecciones por las cuales lo son las similares que poseen las criaturas; y así, cuanto hay en éstas de bueno, grande, glorioso, poderoso, etc. lo es por la bondad, grandeza, gloria, poder, etc. de Dios, que se refleja en las criaturas; de manera semejante a lo que ocurre en el orden intelectual humano, que cuantas verdades adquiere por demostración nuestro entendimiento, en tanto son verdades demostradas en cuanto a la mirada de nuestro entendimiento participan de la evidencia y claridad de las primeras verdades *per se notas*; cada demostración, pues, es la resolución en éstas de otras verdades menos evidentes.

Ahora bien, esos supremos y primeros principios, por cuya evidencia es evidente cuanto la humana ciencia adquiere, llamábanse por los escolásticos *dignidades*, o axiomas, o principios conocidos de por sí.

Cosa sabida es esa; pero para que no falte prueba citaré cuatro autores, dos del siglo XIII y dos modernos.

San Alberto Magno (12), contraponiendo la Teología a las demás ciencias dice: "Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio".

Santo Tomás de Aquino (13): "Lo mismo se ha de decir de la adquisición de la ciencia; que preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias (*scientiarum semina*), es a saber los primeros conceptos del entendimiento que al momento son conocidos a la luz del entendimiento agente por las especies abstraídas de las cosas sensibles, ya sean complejos como las *dignidades*, ya incomplejos, como la razón del ente, de lo uno, o cosa así, que instantáneamente lo aprehende el entendimiento. De estos principios universales se siguen todos los principios como de ciertas razones seminales". Y en otro lugar: "Unde sciendum est, quod tria exiguntur ad demonstrationem: scilicet, subjectum, passio, et *dignitas*". (14)

El Cardenal González (15): "Las premisas pueden ser evidentemente conocidas unas veces por sí, como ocurre con los *primeros principios*, que son aquellas proposiciones cuya verdad se percibe inmediatamente y como por cierta intuición del entendimiento, en cuanto se comprende el significado de los términos de que constan; v.gr.: el todo es mayor que la parte; imposible es que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo. Llámense también *dignidades*, axiomas, proposiciones *per se notas*, principios indemostrables".

(12) *Summa Theologiae*, Q.IV.

(13) *Quaest. Disp. De Verit.* Q.XI. art. 1.

(14) S. Thom. Opusc. 38, *De demonstratione*.

(15) CEFERINO GONZÁLEZ *Philosophia element.* Lib. I. Cpa. IV. art. 5. *Notio et divisio demonstrationis*.



Por último, el Cardenal Zigliara (16): "La demostración siempre y necesariamente procede, ya mediata ya inmediatamente, de premisas indemostrables, o sea cuya verdad aparece a la mente por la sola comparación de las ideas, y que se designa también en la escolástica por los nombres de *dignidades*, principios indemostrables, axiomas u otros". Y en otro lugar (17): "Se dan necesariamente ciertos juicios que inmediatamente, es decir, sin ningún raciocinio son conocidos por nuestra mente con toda certeza.....Estos juicios, o son verdades *de hecho*, o son verdades *universales*; y a éstas, cuando son principios verdaderamente *primeros*, los antiguos las llamaban *prima principia per se nota, et dignitates*.

Es indudable, pues, que el tecnicismo *dignitates* en el significado de primeros principios evidentes, a cuya luz reciben evidencia cuantas proposiciones se resuelvan en ellos, es de uso en la Escuela anterior a Lulio. Pero ¿acaso no lo habrán tomado los escolásticos de los árabes?

No, ese tecnicismo es de prosapia aristotélica, pero anterior al mismo Aristóteles; el Estagirita, atribuyéndolo a los matemáticos, lo usa en el mismo sentido: "Dicendum autem est, utrum an alterius scientiae sit de his quae in mathematicis *dignitates* nominantur et de substantia speculavi....Philosophi, et ejus qui de tota substantia, quoad natura refert, speculatur, etiam de *principiis syllogisticis* est considerare.....Decet illum qui maxime circa quodque genus cognoscat, ut dicere habeat *certissima rei principia*; quare et illum qui de entibus prout entibus, *omnium certissima*; hic autem est philosophus". Y después de exponer, como primer principio certísimo el de contradicción, añade: "Natura etenim haec ceterarum quoque *dignitatum omnium principium* est". (18).

¿Qué tiene de extraño que Lulio, tan aristotélico, al ver que los *primeros certísimos principios de las cosas*, se llaman en Aristóteles *dignidades*, aplicase ese nombre, extendiendo y ampliando su concepto, a los principios supremos del ser y del conocer en cuanto se hallan en Dios?

Este tecnicismo no es hoy extraño porque hemos dado carta de naturaleza a la palabra griega, y decimos *axioma*; *axioma* en griego se traduce en latín *dignitas* (de *axios* digno); en el siglo XIII usaban indistintamente una u otra palabra; las traducciones de Aristóteles ponían *dignitates*, como acabamos de ver.

Véase un pasaje de una obra de Lulio en la que se aplica claramente a las *inas Dignidades* la calidad de los axiomas: Se pregunta: "Utrum in Deo sint Dignitates, scilicet Bonitas, Magnitudo, etc.?" - Y responde: "-Ad hanc quaestionem solvendam sumimus ipsa *generalia principia, quorum existentia est per se nota* (es Lulio quien subraya), haec autem sunt Bonitas, Magnitudo, etc." (19)

(16) ZIGLIARA. *Summa philosophica*: Lib. III. Cap. IV, Art. II.

(17) ZIGLIARA. *Summa philosophica*: Lib. III. Cap. I. art. 1.

(18) Arist. III Metaph. 3; coment. de Silv. Mauro, t. IV, pág. 332, 333.

(19) B. Raym. LULLI - *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu inventivam solubiles*. Q.II. Edic. Monguntina, MDCCXXIX, t. IV, pág. 4

¿Acaso de las *Hadras* de Abenarabi se podría decir que su existencia es *per se nota*? ¿No se ve que estas divinas cualidades son a los ojos de Lulio un reflejo y una como extensión de los axiomas, cuando los llama *generalia principia per se nota*?

Dice Lulio que las *Dignidades* son principios inmediatos y necesarios y dice que son primeros principios *en absoluto*, por cuanto ningunos otros hay que sean primeros que ellos; y también son primeros respectivamente, porque de ellos se originan cuantos otros principios hay. (20).

Es constante en las obras de Lulio llamar a las *dignidades* principios primitivos y necesarios: véase un pasaje, de entre tantos como se podrían aducir: "Principia primitiva vera et necessaria sunt duodecim, per quae intendimus hoc (la Trinidad y la Encarnación) probare, videlicet Unitas, Bonitas, Magnitudo, aeternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria, natura et perfectio. (21)

Si Lulio debiese su formación doctrinal a Abenarabi, y si sus *Dignidades*, fuesen hijas de las *Hadras* de éste, es indudable que en el *Libre de Contemplació en Deu*, su obra fundamental, donde ya muestra la doctrina que sostiene durante toda su vida, y da prueba, por lo tanto de que estaba formado, aparecería nítida y fijamente el tecnicismo de las *dignidades* y su aplicación a las Virtudes, Calidades o Propiedades divinas.

Pues bien, no ocurre eso; ni entonces, ni años después, cuando escribió el *Arte de Contemplación* que incluyó en *Blanquerna*. En estas obras no existe el tecnicismo de las *dignidades*. Expone la Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, etc., pero las llama Virtudes, o Cualidades de Dios; *Dignidades*, no ¿Es porque en estas obras no adquieren estas Virtudes o Cualidades el valor *lógico* que no les veo en el *Arte Magna* y en sus hijuelas? La respuesta afirmativa sería la comprobación indubitable de mi teoría, y *Dignidades* sería equivalente a Axiomas. ¿Es acaso porque sin tener ese tecnicismo el valor *lógico* que les atribuyo y equivaliendo en cambio a Atributos, Propiedades, Cualidades divinas, todavía en aquellas Obras Lulio no había adoptado ese tecnicismo? En este caso es indudable o que el tecnicismo no se inspira en el de las *Hadras* de Abenarabi, o que, en caso, que no admito, de inspirarse en él, Abenarabi llegó a Lulio cuando ya éste estaba formado en filosofía y teología, y tan formado como lo demuestran ambas obras.

De todas suertes cae por tierra la hipótesis de que la fuente de formación doctrinal de Lulio haya sido Abenarabi.

(20) "Para extirpar equivocaciones y dudas llamamos estos Principios simple y absolutamente primeros, no precisamente porque de ellos descienden otros, sino porque ellos no descienden de otros; y en esto se ve que tal *primitividad* más retiene la naturaleza de la *primitividad* que la *primitividad* de la causa al efecto; porque la primera es *absoluta*, mientras la otra es *respectiva*". (B. Raym. Lullius - De Demonstratione per aequiparantiam, Prólogo).

(21) *De majori agentia Dei*. Publicado por el P. Carmelita Bartolomé Maria Xiberta en *Miscellanea Lulliana* - Barcelona - 1935, pag. 147. - Sacado del Ms. Ottoboniano de la Bibl. Vaticana. Siglo XIV. Es curiosa la nota de procedencia del manuscrito: "Ego frater Marius de pasa heremita emi hunc librum fallaciarum Magistri Raymundi Lulli a domino philippo de ferrariis" etc.

Ahora bien, dejando a un lado esa hipótesis, y volviendo al análisis del empleo hecho por Lulio del tecnicismo de las *Dignidades*, el estudio de ambas obras, y en especial de las más importantes de ellas, afirma mi teoría del valor lógico del tecnicismo referido, por las siguientes razones: a) La obra *arte de Contemplación*, escribiérala nuestro Beato entre 1283 y 1285, cuando parece que escribió *Blanquerna* (22), o antes, es siempre posterior al *Arte*; del *Libre de Contemplació en Deu* se podría dudar eso, pero de *L'Art de Contemplació*, no. Por lo tanto, si no usa en él aquel tecnicismo, no es por no conocerlo aún, sino por no querer, deliberadamente, usarlo. ¿qué razón suficiente se puede dar, sino la de no tratarse de ninguna hijuela del *Ars Magna* de la cual es tecnicismo propio el de las *Dignidades*? b) En cuanto al *Libre de Contemplació*, el concepto y la palabra *Dignidad* se encuentra algunas veces; nunca, desde luego, en el empleo técnico que tiene en el *Arte*; algunas veces en el sentido vulgar: así, p.e.:a) “queremos tener tales *dignidades* y tales cosas que no somos dignos de poseerlas (23); otras, pocas, va unida esa palabra a la de virtudes, v. gr. :b) “Vuestro poder es único y sin par.....Y esto, Señor, es por vuestras *virtudes* y *dignidades*, que faltan en las criaturas: las cuales *virtudes* y *dignidades* son completas en vuestro poder” (24); por último, c) en bastantes pasajes la palabra *dignidad* presenta tal matiz de semejanza, en cuanto a causalidad y excelencia, que corresponde a lo que en el orden de conocer son los *primeros principios*; de suerte que aflora el paralelismo de la *Dignidad* y el Axioma, pero extendido al orden de las realidades objetivas; así, p.e., dice Lulio que la cosa que tiene comienzo, su comienzo significa pobreza y vileza; por lo cual “no tiene la *dignidad* de ser infinito y eterno ni que esté en el ser por sí mismo” (25); en ella “no hay ninguna *dignidad* que deba ser donadora del bien ni poseedora del bien” (26); “los cinco sentidos corporales no tienen *dignidad* ni poder corporales” (27); “vuestra soberana bondad es de tan grande fuerza y de tan alta naturaleza y nobleza, que su *dignidad* es que ningunos bienes existan por ellos mismos, ni por otro sino por Vos; ni tengan el ser por razón de ellos mismos, sino por razón de que vuestra bondad sea conocida”, la cual “tiene tal virtud y tal propiedad que todos los bienes vienen por ella y todos son en alabanza de ella.....Vuestra bondad es la fuente de donde se derivan todos los bienes” (28); “el hombre de por sí no podrá tener tantas virtudes ni tantas *dignidades* que puedan bastar para recrear (la redención) el mundo; porque así como ninguna otra cosa basta para tener la dignidad de crear el mundo.....”(29).

(22) Vide *Galmés* - Obres de Ramon Lull, t. IX, (*Blanquerna*) *Proemi*, pág. XIV.

(23) Lib. de Contempl. Cap. 64, n.º 30

(24) Ibid. Cap. 14, n.º 25

(25) Ibid. Cap. 6, n.º 8.

(26) Ibid. Cap. 10, n.º 18.

(27) Ibid. Cap. 23, n.º 16.

(28) S. ISIDORI, *Etimologías*, l. VII, cap. 1 y 2. - *Sententia* l. I, cap. 1 y 2.

(29) M. L., t. 80, col. 727.

Esos son los casos (que no creo pasen de 20 en los 366 capítulos de la Obra) en que usa Lulio la palabra *dignidad*, y esos los distintos sentidos en que la emplea. Me parece indudable que los sentidos segundo y tercero indican claramente que cuando escribió Lulio su Libro de Contemplación en Dios tenía ya claro y fijo en su mente el concepto de que las virtudes y calidades de Bondad, Grandeza, etc. de las que toda la obra trata, son en Dios *Dignidades*, y no en las criaturas, y que asimismo atribuía a la palabra *Dignidad* el valor lógico-metafísico con que la emplea en el *Arte*; y que sin embargo, se abstuvo deliberadamente de emplear en esta obra, igual que más tarde en el *Arte de Contemplación*, ese tecnicismo.

Ahora bien, téngase en cuenta que el *Libro de Contemplación en Dios* lo escribió primero en árabe, y luego él mismo lo romanceó; si el origen de *Dignidades* fuese el arábigo *Hadras*, es indudable que en el original árabe habría empleado esta palabra, para expresar los atributos, perfecciones, virtudes y cualidades divinas; y carece de explicación adecuada que al traducir al catalán no hubiese puesto *Dignidades* donde antes *Hadras*. El no haberlo hecho es, a mi juicio, prueba palmaria contra la teoría del Dr. Asín.

Pero es -se podrá argüir- que el mismo Lulio, con otros nombres que mezcla con *Dignidades* como equivalente a éste, da a entender que *Dignidades* se toma en el sentido de título honorífico: tales son los de *honores* (*honraments*) y *Emperatrices* o *Reginae*. Llamar eso a las *Dignidades* ¿no demuestra que toma la palabra en el sentido que por degeneración tomó y en el que se aplica v. gr. para designar con el título de *Hadra* al Sultán, como entre nosotros se da el de Majestad a los Reyes?

Analícemos por partes. Ciertamente que Lulio frecuentísimamente llama *honraments* a las *Dignidades*. Pero esta palabra ¿alcanza el plano lógico de las *Dignidades* de los escolásticos, o queda fuera de él, como el de *virtudes*, *atributos* o *propiedades*? Parece indudable que no encierra el mismo concepto lógico y que hay que agruparla con las otras palabras. Pero ¿no dará base para pensar que tampoco la de *Dignidades* está en aquel plano, ni tiene que ver con el concepto escolástico de principio *per se notum* de cuya evidencia participan los demás conocimientos?

Desde luego hay que apartar el concepto de *honores* (*honraments*) en el sentido de tratamiento honorífico cortesano, o de honor tributado por los hombres; este concepto no basta; no llena el sentido que evidentemente da Lulio a la palabra; a no ser que se mezcle de tal suerte ese honor *extrínseco* con las excelencias *intrínsecas*, que el honor tributado sea expresión y reconocimiento del mérito intrínseco. Lulio usa de la palabra en ambos sentidos; unas veces con *honores* expresa el tributo rendido a la superior excelencia; otras veces ésta; y en ocasiones mezcla ambos conceptos.

Vayan, por muestra, tres textos de Lulio: Honores extrínsecos: "Di, loco, que es malandanza? -El recuerdo de los deshonores que se hacen a mi Amado, digno de todos los honores" (30).

"Muy alto quiso subir la voluntad del amigo, para poder amar mucho a

(30) *Libre de Amic e Amat*, (en Blanquerna), vers. 66. Edic. Galmés - Mallorca, 1914, pag. 411.

su Amado, y mandó al entendimiento que subiese con todo su poder. El entendimiento lo mandó a la memoria, los tres subieron a contemplar al Amado *en sus honores (honramente)*" (31). Es evidente que aquí se refiere a cualidades intrínsecas divinas. Y junta los dos significados muchas veces en frases como ésta: "Para honrar los honores de mi Amado" (32).

Es indudable que cuando *honores* equivale a virtudes, cualidades o dignidades, significa excelencia intrínseca de Dios, no tributo de honor, ni título honorífico.

También es cierto que Lulio llama a las *Dignidades* Emperatrices. ¿Será en el sentido de Hadra, bastardeado, o sea como título cortesano? No; las palabras *Dignitates*, *Imperatrices*, *Reginae*, *Honraments*, *Principia*, *Virtudes*, implican un concepto de dominio, de señorío, de supremacía; pero no en el sentido de honor externo, de título cortesano, de laudatoria distinción, sino esencialmente de eficacia causativa, tanto ontológica, en el mismo sentido que para el raciocinio lo entrañan las *dignitates*, la *propositio máxima* o *propositio princeps* de los otros escolásticos. Y por eso dice Lulio (33) "*Intellectus causat scientiam cum duodecim imperatricibus quae sunt haec: divina bonitas, magnitudo, etc.*".

No expresa, esa palabra título mayestático de honor, sino eficacia de imperio y gobierno; *habitus regens* llamaba San Alberto Magno al *hábito de los primeros principios* por los que se rige y gobierna cada ciencia; hábito que, tratándose de la teología es -dice- *lumen fidei* (34).

En igual sentido llama Lulio *emperatrices* y *soberanas* a las divinas dignidades; no a título de tratamiento honorífico, en el sentido degenerado de las *Hadras*, sino por razón de ser los supremos principios del ser y del conocer, considerados en Dios.

¿Se inspiraría también para ello Alberto Magno en Abenarabi? Escribió esto S. Alberto por los años de 1245-48; y Abenarabi su *Fotuhát* hacia 1230 (35), en Damasco; no es verosímil que del significado degenerado de *Hadra* tomase S. Alberto lo del *habitus regens* ni el nombre de *Dignitatés*; él, como Sto. Tomás, como Lulio, como todos los escolásticos, tenían fuente más legítima y tradicional. Ese significado de honor, de primacía, de dominio, de poder, imperio, principado, era nativo a la palabra principio; las proposiciones de primera e innegable evidencia, que rigen todo humano raciocinio e imperan en él, son las *máximas* autoridades, a quienes corresponde la *dignidad* de regir todo el discurso, y de *imperar* el asentimiento; y por eso se llaman los *primeros principios*. Lo mismo se entendía de los principios del ser. El mismo Aristóteles nos ofrece la prueba, a mi juicio indudable. Discurre sobre si el ser supremo es *per se bonum* y la Bondad misma; no es cosa de exponer aquí como desenvuelve la cuestión; sólo hace al caso recoger dos frases que dice, aunque indirectamente: los principios son los príncipes de los seres; los poetas antiguos

(31) STI. ANSELMI, *Meditationes*, XXI, n. 15.

(32) Ibid. vers. 12.

(34) I Sent. Dist. I, art. 5.

(33) De duodecim principiis (o de Lamentatione Phil.) Prólogo.

(35) ASIN. *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pag. 107.

decían que ser principio era como reinar (36).

Al llamar Lulio a los principios de todos los seres *dignidades* cuando los considera en Dios, natural era que los llamara también *honraments* y Emperatrices. A quienes tienen a Lulio por un neoplatónico les parecerá arbitrario explicar esos tecnicismos con textos del Estagirita; pero quienes no padezcan ese prejuicio lo encontrarán muy ajustado. Mientras más se ve lo aristotélico que es Lulio.

Por lo tanto, del propio tecnicismo escolástico, y no de las *Hadras* (y mucho menos con la degenerada significación de tratamiento honorífico) tomó Lulio la palabra *dignidades*, cuyo uso no sólo no es "indiscutible clave de filiación sufi", pero ni siquiera probable. Mucho pesa en mi ánimo la extraordinaria competencia y altísima autoridad que en estricta justicia reconozco al sabio Dr. Asín; no es que le tenga por infalible, sino que en todas las materias me tengo por más falible que él; pero conociendo la doctrina de Lulio, y después de estudiar muchas de sus obras, especialmente las más características en la materia, no es posible prestar asentimiento a la teoría de los insignes arabistas Ribera y Asín sobre el origen de la filosofía Luliana, que sólo ha podido prender en la mente de otros escritores porque sin saludar las obras de Lulio, se han dejado llevar de la autoridad de tan esclarecidos maestros.

(36) XIII Metaphis. 4 - Silv. Mauro, t. IV, pág. 618.



## LAS DIGNIDADES LULIANAS

### B) El contenido

Hemos visto que el nombre de Dignidades nada tiene que ver con el de Hadras. Vamos a ver ahora que los conceptos bajo aquél tampoco coinciden con los expresados por éste; y sobre todo, que no ha tenido Lulio que buscarlos en ningún autor árabe, porque los ha recibido de la tradición patristica y de la doctrina escolástica católica.

El argumento de las *Hadras* pretende confirmarlo así mediante un cotejo de las cien *hadras* de Abenarabi con las *dignidades* de Lulio, si bien reconoco que ni coinciden en la designación ni en el número. Las *hadras* de Abenarabi, son cien, como cien son, o sea noventa y nueve conocidos más uno desconocido, los nombres de Dios en la ortodoxia musulmana y en la supersticiosa creencia árabe de su virtud mágica. En cambio las *dignidades* de Lulio, aunque se recojan todas las que presenta dispersas (pues no siempre las enumera todas sino que pone un etc. y a veces da listas que parecen completas; pero difieren entre sí) no pasan de veinte o veinticinco. Cierto es que Lulio compuso una obra en verso titulada "*Los cien nombres de Dios*"; y confiesa no ya, como dice Asín. "*haberlo redactado a imitación de los que los musulmanes tienen sobre idéntico tema*", sino que, como "los sarracenos dicen que en el Alcorán hay noventa y nueve nombres de Dios y que el que supiese el centésimo sabría todas las cosas," él escribe los cien nombres para reprender su falsa opinión, puesto que sabe cien nombres de Dios y sin embargo no sabe todas las cosas (1). ¿Cómo puede deducirse de ahí que lo haya compuesto a imitación de ningún libro árabe determinado que trate de los cien nombres de Dios, y mucho menos de las cien *hadras* de Abenarabi?. Más bien al contrario, el suponer noventa y nueve nombres conocidos y uno desconocido, parece excluir que conociese las cien *hadras* en cuanto nombres de Dios, porque cae por su base el argumento fundado en decir que sabe el nombre centésimo.

(1) "Els cent noms de Deu", Prólogo. Obras rimadas. Ed. Rosselló. Palma. 1859; pág. 201.

No hay que confundir *los atributos* de Dios y sus 99 *nombres*. Son cosas distintas. Y lo mismo ocurre con las *dignidades* y los *nombres* que da el B. Lulio. Los atributos de Dios según Algacel (2) y toda la ortodoxia musulmana (admita o no la palabra *atributo*) son siete: Poder, Ciencia, Vida, Voluntad, Oído, Vista y Lenguaje. En cambio son noventa y nueve los nombres que de atributos se derivan.

A primera vista se observa que los siete atributos son fundamentalmente distintos de las *dignidades* lulianas. Pues bien, tampoco hay coincidencia en los nombres.

Estos, según los enumera Algacel (3) son los siguientes:

- |                    |                      |                              |                    |
|--------------------|----------------------|------------------------------|--------------------|
| 1, Alá.            | 2, Misericordioso.   | 3, Compasivo.                | 4, Rey             |
| 5, Santísimo.      | 6, Salud.            | 7, Protector.                | 8, Vigilante.      |
| 9, Precioso.       | 10, Enérgico.        | 11, Soberano.                | 12, Inventor.      |
| 13, Creador.       | 14, Formador.        | 15, Indulgente.              | 16, Victorioso.    |
| 17, Donador.       | 18, Proveedor.       | 19, Revelador.               | 20, Conocedor.     |
| 21, Entristecedor. | 22, Consolador.      | 23, Humillador.              | 24, Exaltador.     |
| 25, Ennoblecendor. | 26, Envilecendor.    | 27, Oidor.                   | 28, Vidente.       |
| 29, Providente.    | 30, Justo.           | 31, Bondadoso.               | 32, Sagaz.         |
| 33, Manso.         | 34, Grande.          | 35, Perdonador.              | 36, Agradecido.    |
| 37, Excelso.       | 38, Magnífico.       | 39, Conservador.             | 40, Alimentador.   |
| 41, Suficiente.    | 42, Majestuoso.      | 43, Generoso.                | 44, Guardián.      |
| 45, Complaciente.  | 46, Inmenso.         | 47, Sabio.                   | 48, Amoroso.       |
| 49, Noble.         | 50, Resucitador.     | 51, Testigo.                 | 52, Verdad.        |
| 53, Abogado.       | 54, Fuerte.          | 55, Robusto.                 | 56, Amigo.         |
| 57, Alabado.       | 58, Compreendedor.   | 59, Productor.               | 60, Reproductor.   |
| 61, Vivificador.   | 62, Mortificador.    | 63, Vivo.                    | 64, Subsistente.   |
| 65, Perfecto.      | 66, Ilustre.         | 67, Uno.                     | 68, Fin.           |
| 69, Libre.         | 70, Poderoso.        | 71, Aproximado.              | 72, Alejador.      |
| 73, Primero.       | 74, Último.          | 75, Manifiesto.              | 76, Oculto.        |
| 77, Bueno.         | 78, Clemente.        | 79, Vengador.                | 80, Absolvedor.    |
| 81, Benévolo.      | 82, Emperador.       | 83, Digno de gloria y honor. | 84, Gobernador.    |
| 85, Sublime.       | 86, Juez equitativo. | 87, Reunidor.                | 88, Rico.          |
| 89, Enriquecendor. | 90, Delensor.        | 91, Causa del bien.          | 92, Causa del mal. |
| 93, Luz.           | 94, Guía.            | 95, Innovador.               | 96, Eterno.        |
| 97, Heredero.      | 98, Director.        |                              |                    |

En cuanto a Abenarabi, el Dr. Asín testifica su conformidad con la lista de nombres de Abenházam, que también Algacel adopta con elogio del sabio cordobés (4).

(2) "El justo medio en la creencia". Compendio de teología dogm. de Algacel. Trad. española por M. Asín Palacios. Madrid. 1929, pág. 135.

(3) Ibid. Pág. 437.

(4) Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones, por M. Asín Palacios - Madrid, 1927, t.I. pág. 313.

Es digno de observarse que al narrar Lulio sus discusiones con el sarraceno Hamar (5) atribuye a éste las siguientes palabras: "Nosotros ponemos en Dios siete condiciones esenciales, que se identifican con El y sin las cuales El no puede existir, y son: Entidad necesaria, Unidad, Singularidad, Infinitud, Eternidad, Simplicidad, y Vida. Y además le atribuimos once cualidades, que ni le son substanciales ni accidentales, a saber: Bondad, Grandeza, Potestad, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria, Perfección, Justicia, y Misericordia".

Ni los siete primeros nombres coinciden con los atributos que dan Algazel y los demás, ni las once cualidades son distintas de las *dignidades* de Lulio. ¿Es que éste ignoraba la doctrina de los sarracenos? No es de presumir. ¿Trata acaso de reflejar lo que Hamar admitía, o no repugnaba, de lo que le proponía Lulio? ¿Había, por último, alguna secta o escuela, que, apartándose del camino común, pensaba así de los atributos y cualidades de Dios? No lo sé, ni tengo medios ni tiempo de averiguarlo, ni hace mucho a nuestro caso; pero valdría la pena de estudiarlo. Lo que es, desde luego, indudable es que la doctrina de Lulio no coincide ni remotamente con la de Algazel, Abenházam y Abenarabi. No coinciden en el modo de conocer los atributos de Dios por analogía con los de las criaturas, modo que Lulio admite y Abenarabi rechaza, ni en la calidad de los nombres, que éste, como los demás mahometanos, tienen por derivaciones de los atributos, pero fijos, establecidos e invariables, mientras que Lulio pone los nombres que le parece bien, sin tener en cuenta las *dignidades*; ni siquiera en los mismos nombres. Aunque suprimiese aquellos que, si bien, explicados, son muy compatibles con nuestro dogma, son, sin embargo, mal sonantes para los oídos cristianos, como el 26, envilecedor, el 92, causa del mal, y el 97, heredero, y los substituyese por otros, como el de Alá por Dios, lo natural era que en caso de inspirarse en las *Hadras* de Abenarabi hubiese copiado todos los demás, o la mayor parte, o la mitad al menos; pero no; voy a dar la lista de los cien nombres de Dios que da Lulio, y se verá que no corresponden con los de los que dan los musulmanes; y téngase en cuenta que, dada la idea constante de Lulio de ser apóstol entre ellos, parece que mientras más se hubiera ajustado a las *Hadras* de Abenarabi mayor autoridad y eficacia podría esperar. He aquí los 100 nombres de Dios, tomados de la obra luliana (6):

(5) *Disputatio Raymundi cum Hamar sarraceno* - Introd. a la P. I-Edic. Mogunt. t.IV.\*

(6) *Els cent noms de Deu* - En obras rimadas de Ramon Luli; edic. Roselló, Palma, 1859, pág. 196.- Otra obra sobre los cien nombres de Dios escribió Lulio diez u once años después de esa, y también en Roma; es la primera parte de "*Proverbis de Ramón*" (Obres, Edic. Galmés, vol. XIV). Casi todos los nombres coinciden en una y otra obra, pero la explicación de cada nombre es bastante diversa. En la obra rimada dedica a cada nombre diez tercetos; en la otra, veinte proverbios. En ambas, pero más aún en la segunda, los nombres que pone Lulio podría decirse que están tomados del libro *De divinis nominibus* del ps.- Areopagita.

1, Dios.	2, Esencia.	3, Unidad.	4, Trinidad.
5, Padre.	6, Hijo.	7, Espíritu Santo.	8, Singular.
9, Existente.	10, Hacedor, ad. intr.	11, Ser necesario.	12, Perseidad.
13, Libertad.	14, Simple.	15, Santo.	16, Vida.
17, Infinitud.	18, Eternidad.	19, Todo.	20, Bueno.
21, Grande.	22, Potestad.	25, Sabiduría.	24, Amor.
25, Virtud.	26, Verdad.	27, Gloria.	28, Justicia.
29, Largueza.	30, Forma.	31, Producción.	32, Bello.
33, Jesús.	34, Creador.	35, Recreador.	36, Glorificador.
37, Resucitador.	38, Salvador.	39, Edificador.	40, Sostenedor.
41, Exauditor.	42, Ordenador.	43, Visitador.	44, Consolador.
45, Consejero.	46, Confortador.	47, Defensor.	48, Sanador.
49, Castigador.	50, Nutridor.	51, Enderezador.	52, Emperador.
53, Elegidor.	54, Hacedor, ad extr.	55, Valor.	56, Dominador.
57, Vencedor.	58, Gracia.	59, Misericordioso.	60, Piadoso.
61, Abundoso.	62, Rey.	63, Humilde.	64, Suave.
65, Recordado.	66, Loado.	67, Nombrado.	68, Honrado.
69, Reclamado.	70, Bendecido.	71, Servido.	72, Temido.
73, Rogado.	74, Distinción.	75, Concordancia.	76, Igual.
77, Inocente.	78, Alto.	79, Significador.	80, Perseverante.
81, Ejemplificado.	82, Moviente.	83, Tomador.	84, Digno.
85, Esperado.	86, Mayor.	87, Amigo.	88, Deseado.
89, Constante.	90, Leal.	91, Presente.	92, Noble.
93, Intención <i>pral.</i>	94, Procurador.	95, Abogado.	96, Invisible.
97, Inmortal.	98, Infalible.	99, Principio.	100, Fin.

Aunque los 100 nombres que da Lulio, y que, lo repito porque es muy importante, en nada dependen de sus *dignidades*, y los 99 que presenta Algazel como derivados de los siete atributos, se cotejen con la mayor generosidad y amplitud de criterio no llegan a cuarenta los que coinciden, a pesar de que por lo menos noventa y seis podía Lulio haberlos copiado sin desacuerdo alguno con la creencia católica. Y no se olvide que aunque lo hubiese hecho, no por eso se habría podido argüir, sin otras razones, que Lulio se había inspirado en las *Hadras* de Abenarabi, y no en los nombres de Dios que daba toda la ortodoxia musulmana.

Ni cabe decir, como dice el Dr. Asín en su habilísimo pero inconsistente argumento, que Lulio eliminó de aquellas *hadras* las que corresponden a nombres sinónimos "*tan abundantes entre los cien que Abenarabi enumera*" (7); porque, aun descontando las *hadras* que repugnen al concepto católico de Dios, tenían que ser demasiados los sinónimos, para que quedasen las cien *hadras* reducidas a veinte o veinticinco *dignidades*; y además, porque si Lulio hubiese hecho tal "copia" que resultase evidente a todo espíritu desapasionado", se habría de notar las mismas o muy parecidas sinonimias en los cien

(7) Asín. *Abenmasarra*.....pág. 157.

nombres de Dios; y no existen; basta leerlos para ver claramente que sólo son sinónimos cuatro: *Emperador* (52) y *Rey* (62); *Misericordioso* (59) y *Piadoso* (60); lo parecen, pero no lo son, por el significado distinto que les da, el 10: Hacedor (*faent*, que quiere decir *operante ad intra*), y el 54: Hacedor (*faedor*, *operante ad extra*); y así mismo *loado* (68). Todos los demás nombres son manifiestamente ajenos a toda sinonimia.

Entre los calificativos que se dan a Dios en el Alcorán hay muchos (como Clemente, Juez, Altísimo, Vivo, Libertad, Liberal, Defensor, Justo, Rico, Protector, etc. que encajan de lleno en la doctrina católica; y sin embargo ninguno de ellos lo puso Lulio entre sus cien nombres de Dios, y todos están entre los que dan los árabes.

Abenarabi dice que "las dos majestades o supremas potencias divinas a que todas las otras se reducen" son *la gloria* y *la hermosura* (8). Pues bien, Lulio no pone *la hermosura* entre las dignidades, y si bien pone *la gloria*, le da un significado enteramente distinto del que le da Abenarabi; para éste, "Dios es glorioso en cuanto está dotado de todos los atributos de perfección posibles"; en cambio según Lulio *la gloria* es la delectación en que la bondad grandeza, etc., o sea todos los demás atributos, descansan; es decir, la felicidad, *beatitudo*. Nada tiene que ver aquello con esto, y una vez más queda patente que Lulio no depende de Abenarabi.

Abenarabi es el primero -que sepa el Dr. Asín- que introdujo el tecnicismo de las *hadras* para designar los nombres divinos; los sufíes anteriores lo usaban sólo para expresar la presencia o la intuición de Dios, no sus nombres, ni sus atributos. Lulio, pues, que usa el nombre de *dignidades* para designar los atributos divinos, no sigue a esos sufíes; pero como tampoco lo usa para significar los nombres de Dios, pues entre los cien que presenta, no pone, ni con mucho, todas las *dignidades*, tampoco imita a Abenarabi. El argumento con que se quiere demostrar lo contrario, no resiste el análisis.

Las *dignidades* que enumera Lulio son todas de pura cepa cristiana y escolástica.

Lulio, a pesar de su innegable independencia y originalidad, reseña los *atributos*, *Virtudes* o *Dignidades* de Dios que era corriente dar entre los teólogos, como dictados por el discurso natural o por las Sagradas Escrituras.

Asín en su *Abemasarra* etc., da la siguiente lista de *dignidades*: Señoría, Misericordia, Gloria, Virtud o Fuerza, Grandeza, Largueza, Sabiduría, Humildad, Justicia, Nobleza, Amor, Bondad, Simplicidad, Verdad, Eternidad, Poder, Paciencia.

Ya advertí antes que en el tecnicismo luliano no es lo mismo decir atributos o virtudes o cualidades divinas que *dignidades*; este nombre lo aplica cuando considera aquéllas como *primitivos principios*; pero no hagamos ahora cuestión de eso, y demos por *dignidades* los atributos que sin ese nombre enumera en diversas obras suyas, añadiendo a esa lista del Dr. Asín los *prin-*

(8) Apud ASÍN. *El místico murciano Abenarabi*. IV, pág. 471 (En Boletín de la Real Academia de la Historia - Abril - Junio. 1928).

*cipios* Diferencia, Concordancia, Principio, Medio, Fin. Y si se quiera añadir Infinidad y Libertad, o alguna otra cualidad que Lulio considere especialmente, aunque no la llame *dignidad*, démoslas por añadidas.

Ahora bien, porque diecisiete o veinte nombres de esos coincidan con otros tantos de las cien *hadrar* de Abenarabi. ¿se puede decir con justiciera y sana crítica que Lulio los ha tomado del escritor árabe? -Acaso tenía necesidad de ello? ¿No eran corrientes en la literatura religiosa cristiana esos y otros nombres como atributos de Dios?.

Para botón de muestra, porque la cosa es clara y no hace falta más, dire que así como en el artículo poco ha citado de la Suma de Sto. Tomás de Aquino hemos visto la *Grandeza* y la *Dignidad*, así también en otro artículo (9), *en uno solo, no en varios*, encontrará el lector diecisiete atributos esenciales divinos, que son: *Eternidad, Poder, Sabiduría, Bondad, Virtud, Amor, Largueza, Igualdad, Concordancia, Fin (causa final), Principio, Unidad, Belleza, Vida, Libro de la Vida, y Suavidad*. De estos diecisiete, los ocho primeros coinciden con *hadrar* de Abenarabi, lo cual no creo que haga a Sto. Tomás sospechoso de sufismo masarri; doce coinciden con los de Lulio que hemos visto; y cinco ni están en la lista de *hadrar* que presenta Asín, ni entre las *dignidades* de Lulio; aunque éste trata de esos atributos divinos en diversos pasajes de sus obras, y de seguro que también se encontrarán en Abenarabi, sea con el nombre de *hadrar* o no.

Quienquiera que haya saludado las dos Sumas de Sto. Tomás habrá visto cómo al principio de ambas estudia, tratando de Dios, su *Simplicidad, Eternidad, Perfección, Bondad, Unidad, Infinidad, Inmutabilidad, Inteligencia, Verdad, Libertad, Vida, Beatitud, Poder, Providencia, Semejanza*, etc.

Nada de eso inventó el de Aquino; todo estaba ya, más o menos sistematizado, en los Padres; de ellos lo tomó, como Lulio, sin necesitar que esa vieja sabiduría cristiana les fuese transmitida por los árabes.

Llaman la atención de Asín algunas *dignidades* de Lulio que cree exclusivas de él y sin precedente en los teólogos cristianos, como son *Gloria, Nobleza, Humildad, Paciencia y Señoría*.

Esta última es natural que le extrañe, si la interpreta como título honorífico; pero ni poco ni mucho le llamará la atención si la toma en su significado propio, que es el que le da Lulio: *Señoría* en catalán, como también en castellano, significa entre otras cosas *señorío, dominio*. Por eso en los mismos códices lulianos escritos en catalán unas veces se lee *senyoría*, y otras *domini*. (10) De seguro recordará que de esta propiedad divina dice el de Aquino: "*dominium convenit Deo realiter quoad postestatem, non autem quoad relationem*" (11). Y explica este atributo, como los otros que dicen orden a las criaturas, exactamente igual que Lulio (12). Su uso, frequentísimo en la Liturgia y en los Santos Padres, es anterior a toda posible influencia *masarri*;

(9) Summa Theol. p.I.q.XXXIII, art. VIII.

(10) Libre de Doctrina Pueril, Edic. Obrador, Mallorca, 1906, pág. 5, nota 6.

(11) Summa Theol. I-q. XIII- 7 ad 1 et 6; y 8 ad 1.

(12) Libre de Contemplació en Deu. Cap. 178, t.IV de la Ed. Galmés. Mallorca 1911.



más adelante lo hallaremos en la lista de atributos y nombres divinos que dan el Areopagita y San Isidoro; y es natural porque en las Sagradas Escrituras, ya desde los principios del A.T. se expresa ese *dominio*, bien como atributo del Ser Supremo bien en sentido puramente mesiánico; aduciré solamente dos citas: una del Éxodo, y otra del Real Profeta David; en ambas con *dominatio* aparecen, por añadidura, otras *dignidades* lulianas, resultando en conjunto nueve. Moisés ora ante el Señor diciendo: *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae misericordiae ac verax*".... (13). Y David exclama en su Cántico: "Benedictus es, Domine Deus Israel patris nostri, *ab aeterno in aeternum*. Tua est, Domine, magnificentia et *potentia*, et *gloria*... Tu *dominaris* omnium; in manu tua *virtus* et *potentia*, *magnitudo* et *imperium* omnium". (14) Véase lo que dice de esta divina propiedad el Areopagita: "Toda la deidad tiene el *señorío* de todo; de la fecunda deidad del Padre, o de la deidad del Hijo, no es fácil, a mi juicio, decir en cuan numerosos lugares la Escritura Sagrada llama Señor al Hijo igualmente que al Padre; mas también el Espíritu es Señor" (15). Lo repite en el capítulo VIII: "También en muchos lugares la Sagrada Biblia asigna al poder divino el Señorío (16). Y explica el concepto de este dominio o señorío diciendo: "El Señorío o dominio (de Dios) no sólo significa una cierta eminencia entre otros más bajos, sino también la perfecta posesión de cuanto es decoroso y bueno, y verdadera e inmutable firmeza; por lo cual xupíotes, o sea Señorío, proviene de autoridad, propiedad e imperio" (17).

La *nobleza* tampoco es nombre de atributo o cualidad que sólo use Lulio; significando perfección, virtud, excelencia era término corriente en la escolástica; véase, p.e. en Sto. Tomás, Suma Teol. I.p.q.LXXXVI -a.1, donde tres veces, en este solo artículo habla de la nobleza de las formas substanciales.

Ni que decir tiene que la *Gloria*, especialmente en el sentido que le da Lulio: "la delectación en que la Bondad, Grandeza y los demás principios descansan (18) tratándose de Dios es, con ese nombre o con el de Beatitud, objeto de estudio de todos los teólogos católicos.

Especialmente hay que detenerse en las dos dignidades *Humildad* y *Paciencia* porque presentarlas como atributos de Dios si es cosa rara entre los escolásticos.

Aquí campea mucho más que en las otras *dignidades* que han llamado la atención de Asín, la originalidad e independencia de Lulio. Adviértase bien, originalidad e independencia sólo respecto al tecnicismo escolástico; de ningún modo en cuanto a la doctrina y al aplicar a Dios esas cualidades. Sólo los teólogos ascéticos usan esos nombres hablando de Dios; los que filosóficamente analizan el concepto y los atributos de la divinidad, no. Pero ¿es acaso

(13) Exod. 34, 6.

(14) I Paralip. 29, 10-12.

(15) De div. nom. Cap. II MG.O.III, col. 637.

(16) Ibid. Cap. VIII. MG. t. III, col. 889.

(17) Ibid. Cap. XII, MG. t. III, col. 969.

(18) *Correlativorum*. -Palmae-1744-pág.30.

nuevo el uso que hace Lulio, y no está muy bien fundado en las SS. Escrituras y en los Padres? ¿Habrá tenido que inspirarse en las dos *hadras* homónimas de Abenarabi?

Parece que *humildad* es impropia de Dios, y sólo propia de la criatura, imperfecta; pero definida como la define Lulio: "Humildad es virtud que hace inclinar las cosas más nobles hacia las menos nobles", muy bien conviene a Dios.

En ese sentido han hablado siempre de humildad de Dios: los SS. Padres; valga como autorizadísima representación de todos un par de citas de S. Agustín, de quien se podrían aducir varias: "Gran miseria es el hombre soberbio: pero mayor misericordia es el Dios humilde". (19) Y no se diga que ser efíere al Dios hombre, y en cuanto hombre; porque el Dios hombre en cuanto hombre no es creador, y según otro pasaje de S. Agustín: "Dice el Verbo, dice Dios, dice el Unigénito, dice el Altísimo: -*Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón....Aprended de mí, y no a crear los seres, aprended que soy manso y humilde de corazón*" (20).

Así interpreta también este pasaje evangélico San Gregorio Magno y dice: "*Ut superbum non esse hominem doceret humilis Deus ..... instrumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei*" (21). ¿Y acaso no tenían para expresarse así fundamento en las palabras de S. Pablo: "Se humilló a sí mismo"; y se deben interpretar, no como las entendieron Erasmo y Lutero, es a saber, como dichas de la naturaleza humana de Cristo; sino, según la sentencia común de los Padres, como atribuidas a las persona divina del Verbo; la cual *sín* perder nada de sí, contra lo que opinaban los partidarios antiguos y modernos de la *Kénosis* herética, dió a los hombres divino ejemplo de humildad tomando naturaleza humana y en ella y por ella se humilló y fué obediente hasta la muerte y muerte de cruz. (2923).

Lo mismo se diga de *paciencia*: ¿cómo no ha de ser frecuente en los SS. Padres hablar de la paciencia de Dios, cuando las SS. Escrituras ya del Antiguo ya del Nuevo Testamento tanto la inculcan? (24).

Decía S. Cipriano: "Est nobis cum Deo virtus ista communis: inde patientia incipit, inde claritas ejus et dignitas caput sumit. Origo et magnitudo patientiae Deo auctore procedit". (25)

No creo que pueda sostenerse que Lulio se inspiró para su doctrina de las dignidades en las *hadras* de Abenarabi, después de ver que tanto ese nombre, como la relación de los atributos a los cuales lo da, son corrientes en la escolástica en su tiempo.

(19) De Catechizand. rudib. Cap. IV.

(20) S. Agustín (Sermón XV-Super Math. XI-28). apud Sermones de S. Agustín, Traducción y notas del P. Amador del Fuego, Agustino. T. VIII, pág. 84.

(21) SS. Greg. Magno-Moral., Lib. XXXIV, cap. XX.

(22) Philip. II-8 y 7.

(23) I así la entiende Lulio; véase *De Contempl.* Cap. 87" Cómo se humilló cuando tomó carne humana".

(24) Véanse sólo algunos pasajes: Judith. 8. 14-Ps. 7.12-Sap. 15.1 - Eccli. 5.4-y 18.9-Rom. 2.4 y 9.22-I Pet. 3.20.

(25) San Cipriano, De bono patientiae (nos. 1-3 y 20)

He escogido a Sto. Tomás para demostrar que esos atributos que se achaca a Lulio haber tomado de Mohidín eran corrientes en la Iglesia, primero por la autoridad máxima del Angel de Aquino; segundo, por ser contemporáneo de Lulio; y tercero, porque siendo él no un genio original e independiente sino más bien el recopilador y organizador de todo el saber teológico de la tradición y de su tiempo, es de suponer, nadie lo negará, que esos atributos, virtudes, y propiedades estaban autorizados por el uso secular.

Pero como podría pensarse que acaso Santo Tomás y aun Alberto Magno, tan conocedores, por medio de sus Hermanos de Orden, de las obras árabe, habrán usado esos nombres tomándolos de las *Hadras* de Abenarabi, vale la pena de detenerse un momento en desarrollar que del pseudo-Areopagita y de los Padres vienen tradicionalmente las recensiones de atributos divinos, llamados por Lulio *Dignidades*.

Abramos el libro *De divinis nominibus* del pseudo-Areopagita. En su cap. I presenta relación de los muchos nombres que las Sagradas Escrituras dan a Dios, y en los siguientes los explica y justifica, deteniéndose más en los que corresponden a atributos o propiedades de la divina esencia. La mayoría y los principales de éstos son los mismos que da Lulio: Bondad, Sabiduría, Amor, Eterno, Verdad, Poder, Justicia, Dominador, Benigno y Clemente y Salud y Redención (*estos últimos cuatro conceptos los desarrolla Lulio bajo los nombres de Misericordia y Humildad*), Virtud, Infinito, Simplicidad (no la da como nombre, pero constantemente habla de ella como propiedad divina), Grandeza, Belleza, Beatitud (o *Gloria*) (26).

De estos atributos o propiedades de Dios están llenas todas las páginas de San Agustín, aunque no las presente ni exponga juntas ni sistemáticamente. Sería cosa de no acabar aducir los innumerables pasajes. Basta, como muestra, entresacar de uno solo (el Cap. XXIX de sus *Meditaciones*) varios de los atributos que aparecen y coinciden con los que Lulio da por *dignidades*: *omnipotencia* (Poder), *misericordia*, *justicia*, *belleza*, *fortaleza* (virtud, *grandeza*,

(26) Los mismos atributos y con el mismo valor de causalidad ejemplar y eficiente que les da Lulio; citaré sólo algún texto entre muchos que podría aducir. "Divina sane appellatio boni cunctas ipsius omnium causae processiones explicans per omnia et quae sunt et quae non sunt extenditur, etc. Sapientiae tandem denominatio per omnia intellectualia, rationaliaque et sensualia propagatur et haec omnia superat". (*De div. nom.* Cap. V. trad. Marsilio Ficino; Compluti apud Brocarium, 1541, fol. CCXL.). Todo esto, en el mismo sentido que repetidamente había expresado antes; p.e.: "Communia quidem totius divinitatis sunt ipsum quod dicitur super bonum, super deitatem, super essentiam, super vitam, super sapientiam, et quaecumque in excellenti quadam negatione consistunt. Quorum in ordine sunt etiam quae ad expressionem causae pertinent sc. bonum, pulchrum, ens, vivificum, sapiens, et quaecumque nomina ex beneficiis ipsius donis, bonorum omnium causae tribuuntur" (Ibid. cap. II, fol. 212). "Pulchrum vero et pulchritudo in causa illa, quae in uno omnia colligit, distinguenda non sunt. (Recuérdese lo expuesto acerca de la lámina IV.<sup>a</sup> del Ms. de Karlsruhe, en la que se representa al misterioso pastor enseñando a Lulio que en Dios los principios se llaman dignidades y se identifican con la esencia.) Haec enim in rebus quidem post Deum omnibus etiam intelligibilibus, in participationes participantiaque dividimus, pulchrumque nominamus quod est particeps pulchritudinis. Pulchritudinem vero participationem quamdam causae primae pulchra omnia facientis. Ipsum vero supersubstantiale pulchrum, pulchritudo quidem dicitur propter illam quam rebus omnibus, pro suo cuiusque modo, pulchritudinem tradit". (Ibid. cap. III, fol. 223 vto.)

*bondad, voluntad, dominio* (señorio), *verdad, simplicidad, eternidad*. Y da siempre a estos atributos divinos la misma nota de causalidad que Lulio; así, p.e., en el capítulo XXX, dice que por participación de la bondad divina son buenas todas las cosas; y en el XXXII exclama: "Dios, verdadera y suma *vida*, de quien, por quien y en quien vive todo cuanto verdadera y felizmente vive; Dios bueno y bello, de quien y por quien y en quien es bueno y bello todo cuanto lo es". Y en el capítulo XXXII del *Manuale*: "¿Qué bien, pues, puede faltarle al Sumo Bien por quien se tiene todo bien?"

Sería interminable ir aduciendo el testimonio de muchos Santos Padres y escritores anteriores a la cultura musulímica, o enteramente ajenos a su influencia; por eso voy a ceñirme a nuestra España y citaré sólo a San Isidoro, a Tajón y al Abad Samsón. La preciosa poesía de Orencio, vate cristiano, probablemente natural de Illiberis, del siglo V, titulada "De epithetis Salvatoris Nostri" (27), es sólo una artística combinación, a la que sigue brevísima explicación de nombres simbólicos de Cristo, sin alcance alguno filosófico ni teológico.

San Isidoro de Sevilla tanto en sus *Etimologías* como en el libro I De las *Sentencias*, expone los nombres de Dios y propiedades divinas; entresaco de ellos los que coinciden con las dignidades lulianas; Sumo Bien, Eterno, Grandeza, Simple, Poderoso, Sabiduría, Virtud, Dominador, Perfecto, Verdad. (28).

Tajón en los capítulos I al IX de su libro I *Sententiarum* (29) realiza la misma tarea y da los siguientes nombres, entre otros: Eterno, Verdad, Omnipotente, Perfecto, Dominador, Virtud, Sabiduría, Grandeza, Belleza, Bien.

Por último, el Abad Samsón en el libro I de su precioso *Apologeticum* (30) da los nombres de Poder y Omnipotente, Verdad, Sabiduría, Eterno, Perfecto, Grande, y renuncia a explicar los demás, remitiéndose a San Isidoro de Sevilla.

Comparando el significado que da Lulio a cada una de la *Dignidades* con el que estos autores, y singularmente el pseudo-Areopagita; dan a las propiedades divinas, se ve que los conceptos son idénticos, como las palabras.

Las pseudo-aeropagitidas tuvieron parte muy principal, ya sea directa ya indirectamente, en la formación teológica de Lulio; pero no era necesario ese *influjo*, en caso de tener que asignar a esta doctrina de Lulio una determinada y concreta fuente de inspiración, bastaría aquel texto de San Anselmo en que trata de esas propiedades esenciales de Dios, causativas de las correspondientes propiedades de las criaturas, que dice: "Porque tienes todo eso en tí, oh Señor, Dios mío, a tu inefable manera, que lo dió a las cosas creadas de su manera sensible; pero se endurecieron, se embotaron y quedaron obtusos los sentidos del alma por la vetusta dolencia del pecado. ¿Qué eres, Señor, qué eres? ¿Qué percibo de tí? Ciertamente, eres Vida, eres Verdad, eres Bondad, eres Beatitud,

(27) Migne. L.t.61, col. 1000.

(28) Ibid., 27, N.º 10

(29) Ibid. Cap. 62, n.º 14.

(30) *España Sagrada*, de Flórez, t. XI, Madrid, 1792.

eres Eternidad, y todo bien eres". (31)

Y en los números siguientes prosigue San Anselmo analizando, aunque dentro de un marco puramente ascético, *qué, cuánto, y cuál* es ese bien, comparando la Vida, la Verdad, etc. increadas con las creadas; y a dichas propiedades divinas añade otras: Sabiduría, Poder, Gozo, Delectación (*Gloria según Lulio*); de modo que sólo en este pasaje anselmiano encontramos seis de las dignitates de Lulio; como en otros lugares, v.gr. en la meditación IV.<sup>a</sup>, hallamos las de Justicia, Misericordia y Amor.

Es la misma doctrina de los Padres fundada, como la del pseudo-areopagita, en las Sagradas Escrituras; es la tradición teológica católica, manando cual agua viva a través de los siglos en todos los centros de formación eclesiástica; de nueve a diez años, y trentagenario ya, dedicó Lulio a su preparación para el apostolado, en manos de los frailes de la Real; manejó las areopagitidas, San Anselmo, otros muchos libros teológicos.

¿Por qué se ha de decir que aprendió en Abenarabi, de quien acaso no conoció nada, lo que tan abundantemente tenía en la escuela católica?

Tanto más cuando el *ejemplarismo* luliano en esas dignidades no coincide con el de Abenarabi: 1.º porque está limpio de toda nota panteísta, y coincide en cambio enteramente con la teología tradicional católica, y 2.º porque no son sólo en la doctrina de Lulio los arquetipos de las perfecciones creadas, sino también el término del ascenso del entendimiento humano al que el estudio racional de las criaturas lleva de la mano, pro el camino de la remoción o el de la intensificación, a atribuir a Dios aquellas perfecciones, sin mezcla alguna de iluminismo ni de extaticismo *ixraquí*.

L. Eijo Garay (+)

(31) Ibid., vers. 226

## EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO, COMO PRECEPTO, SEGUN R. LLULL

En el desarrollo del discurso luliano los hechos evidencian una importancia capital de la formación apologética. Desde las primeras páginas del *Llibre de contemplació* hasta los últimos apuntes de Llull, la estrategia, que junto a la formación simbólica y a la conceptual conforma su discurso, está penetrada por su explícito propósito de la "conversión de los infieles" (1). Concretamente muchas decisiones a nivel textual vienen motivadas por su enfrentamiento con el medio cultural musulmán. En esta línea puede resultar interesante recoger algunos datos en torno al precepto del conocer a Dios que pueden ser útiles en el momento de precisar la postura luliana sobre el alcance del conocimiento teológico. Este análisis debe partir de una consideración casi estadística de los elementos textuales, dejando para otra ocasión una afirmación positiva sobre el tema.

1. Las afirmaciones lulianas sobre la posibilidad del conocimiento teológico son de sobra conocidas. Esta posibilidad tiene como fundamento primero la realidad ontológica de la relación causal (2). A través del acto creador, entre Dios y el hombre se establece una cierta comunidad de estructura, que la tradición acostumbraba a explicar como ejemplarismo. Llull, profundizando esta concepción, ve como fundamento último de esta relación ejemplar la estructura correlativa presente en todo plano del ser, tanto en Dios como en las creaturas, ateniéndose, lógicamente, a las determinaciones particulares de cada plano del ser (3).

A esta posibilidad intrínseca le precede, avalándola, la afirmación contenida en la revelación de que el hombre está llamado a amar a Dios. Llull al referirse a este texto de la revelación (Deut. 6,5; Lc. 10, 23), quiere interpretarlo subrayando el aspecto intelectual.

En *Ars mystica*, por ejemplo, se dirige a Clemente V recordándole este "praeceptum primum legis" y rogando: "*dignum et iustum est, quod sanctissimus papa Clemens quintus et eius reverendissimi cardinales ordinarent modum, per quem infideles exirent ab errore et venirent in semitam veritatis*" (4). Pero

1. *Vida coetánea* 5: 8.

2. Este principio funda la esencia misma del Arte y su explicitación más evidente lo es la teoría del ascenso y descenso del entendimiento. Su práctica se inicia en el mismo *Llibre de contemplació* y *Llibre de demostracions*.

3. Cf. mi *Estructuras del pensar luliano*, tesis doctoral presentada en la Fac. teológica de Freiburg i. Br., 1974.

4. *Ars mystica*, Prol. (ROL V, 286).



Llull no se limita a interpretar el pasaje como un consejo. Así, en el *Llibre de demostracions*, comentando las palabras de Jesús en su aparición al incrédulo Tomás, escribe: "*On, per assò es significat que aytan obligat es l'enteniment a entendre a tota sa forsa con la volentat a amar*" (5). Opinión confirmada plenamente en uno de los últimos opúsculos que escribiera. Citando el texto bíblico, comenta: "*Et istud mandatum totum hominem comprehendit, quantum ad bona naturalia, quae habet et ex quibus est constitutus, et quantum ad bona terrena. Et ideo nullus est excusatus, quod non agat secundum posse suum ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem. Et qui contra dictum praeceptum facit, est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum exspectant*" (6).

La gravedad de las palabras lulianas debe entenderse a partir de lo que podríamos llamar "posibilidad intrínseca" del conocimiento teológico. El precepto revelado urge tanto más, por cuanto coincide con el mismo orden natural objetivo (que obliga por cuanto, siendo su efecto, es expresión de la voluntad divina). Estamos en la línea de razonamientos por los que Llull afirma la moralidad de lo natural, la obligatoriedad moral de observar el orden objetivo.

A este complejo doctrinal pertenece, en lugar destacado, la afirmación de la igualdad de las potencias del alma. En este sentido analiza Llull el precepto bíblico en el *Liber praedicationis contra iudeorum*. El esquema conceptual que emplea este texto es de relevancia al proceder a una confrontación de los conceptos usados por Llull y los de la escolástica latina. Tendiendo a la demostración de la trinidad por los correlativos, Llull explica el precepto en los siguientes términos: (7)

ex toto corde - ex tota voluntate : amans-amatum-amare,  
cum tota anima: intellectus - memoria - voluntas,  
cum tota mente : potentia - obiectum - actus.

Resumiendo los datos apuntados, y atendiendo al conjunto del sistema luliano, podemos afirmar que en opinión de Llull:

- a) el precepto revelado obliga también al conocimiento teológico,
- b) la obligatoriedad de este precepto se funda en el orden objetivo, expresión de la voluntad divina.

Confrontando estos resultados con las tradiciones escolásticas latina y árabe, encontramos un parecido conceptual mucho más próximo entre los árabes que entre los latinos. Con todas las salvedades que a una afirmación general de este tipo deben hacerse.

2. La teología latina conoce dos planteamientos de la cuestión. Uno vinculado con las reflexiones contemplativas, preponderantemente monásticas, y

5. *Llibre de demostracions* I, 13 (ORL XV, 18).

6. *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, Prol. (ROL I, 177s.). En la *Lectura Artis, quae intitlatur Brevis practica Tabulae generalis* aparece la cuestión: "Utrum Deus plus diligit esse amatus in via, quam intellectus", a la que responde negativamente. Los textos paralelos podrían multiplicarse fácilmente.

7. *Liber praedicationis contra iudeos*, sermo 13 (ed. J.M. MILLAS VALLICROSA, Madrid 1957, p. 95s.).

otro incorporado en referencias escolásticas propiamente tales.

En primer lugar el planteamiento viene condicionado por el texto mismo que en la redacción deuteronomica desconoce la palabra "*mens*". En este sentido los comentarios de Hugo de S. Victor o Bernardo de Clairvaux se refieren a los aspectos intelectuales del precepto únicamente en el contexto del acto de la voluntad (8). Los maestros escolásticos, por su parte, siguiendo fundamentalmente esta tendencia, tratan del texto en conexión con el fin último del hombre y con el alcance del precepto en cuanto "*mandatum caritatis*" (9). En cuanto tal, sólo puede ser llevado a cabo con plenitud en la *visio beatifica* (10). Por ello los autores discuten el alcance del precepto en sí, inclinándose a ver en él una incitación a la perfección total (11). La referencia al entendimiento tiene lugar en cuanto éste es un "*principium actuum voluntatis*" (12), dudando qué concepto bíblico referirle (13).

Al fundamentar en cambio la investigación teológica, el lugar clásico es el texto de *I Pedro 23, 15*, así como también las reflexiones en torno a la posibilidad del conocimiento natural de Dios.

De manera general, puede afirmarse que con la superación de la teología preferentemente monástica del siglo XII, y la consiguiente institucionalización universitaria, se lleva a cabo una más o menos clara separación entre *cognitio* y *dilectio*. El contenido conceptual que los términos conllevan determina a grandes rasgos las dos realidades sin demasiadas interferencias. *Dilectio* dice camino a la perfección y señala el núcleo mismo de la *visio beatifica*. *Cognitio*, por su parte, introduce y acompaña a la *dilectio*. Apurando aun más una se refiere a la vida interior (contemplación), y la otra a la vida exterior ("apologética").

3. A este punto la escolástica musulmana presenta una solución del problema a través de una concepción unitaria de la relación del hombre con Dios. Los mismos pasajes coránicos podían entenderse fácilmente como refiriéndose más al conocer que al amar. Distinción ajena a la reflexión árabe en su conjunto. Pero lo que caracteriza de modo eminente esta reflexión es que entre los teólogos musulmanes tiene un lugar propio la discusión sobre el conocimiento de Dios en cuanto precepto. Y es opinión común que como tal debe leerse el

8. "Dilige ergo Dominum Deum tuum toto et pleno cordis affectu; dilige tota rationis vigilantia et circumspectione; dilige et tota virtute, ut nec mori pro eius amore pertimescas... Sed sit nihilominus intellectui praevia lux et dux rationi, non solum ob cavendum haereticarum fraudis decipulas, et fidei puritatem ab eorum versutiis custodiendam, verum et cautus quoque sis nimiam et indiscretam vehementiam in tua conversatione nitare". BERNARDO DE CLAIRVAUX, *Serm. in Cantica*, 20, 4 (PL 183, 870). Cf. ID., *Serm. de diversis*, 29, 1 (PL 183, 620); HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis* II, 13, 9 (PL 176, 536); ID., *Allegoriae in vetus Testamentum* III, 4 (PL 175, 660).

9. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 28 a.2 q.1.

10. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 17 p.2 q.4; TOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, 4.

11. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d.48 a.2 q.1; TOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, 5; ID., *De dilectione Dei et proximi*, 18-24.

12. TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q.44 a.5.

13. Santo Tomás (*In Mt. 22*) refiere inteligencia a "cor", voluntad a "anima" y memoria a "mens".

texto coránico. Las discusiones aparecen a la hora de determinar las características de este conocimiento, entrando con ello en el campo de un extenso complejo conceptual cuya referencia debemos aquí limitar a lo imprescindible.

El concepto extracoránico de *caql* indica la facultad cognoscitiva del hombre (14). Frente a la revelación ésta puede adoptar una actitud meramente pasiva o una activa. En el primer caso se trata de una pura recepción (*taqlid*) (15). Esta postura es defendida por la escuela tradicionalista del *kalâm*. Pero en opinión de la mayor parte de teólogos y juristas el *taqlid* no satisface los términos del precepto coránico (16). Este conocimiento preceptuado va mucho más allá de una mera aceptación del dato transmitido y consiste en un estudio amplio y racional de la revelación (17). El término *nazar* sirve para denominar esta reflexión y es de central importancia (18), de forma que incluso los defensores del *taqlid* pretenden también ellos llevarlo a cabo (19).

En torno a *nazar* se inscriben dos capítulos importantes relativos al conocimiento teológico. Uno tiende a esclarecer el sentido de obligatoriedad del precepto. Pueden señalarse dos opiniones principales. Unos aseguran que el conocimiento teológico es puramente legal, derivado exclusivamente del texto coránico (20). Otros afirman que su obligatoriedad arranca del texto revelado, pero también de la constitución objetiva del cosmos y de su relación con Dios (21).

Un segundo capítulo se abre en torno a la precisión del proceso cognoscitivo, del *nazar*. Aquí entra en primer lugar todo el amplio problema de los signos, concepto al que se refiere el Qucran, y que debemos dejar de lado por el momento (22). Admitida la obligación moral de reflexionar sobre los signos, ésta deberá ser llevada a cabo a través de pruebas (*dalil*) (23). De

14 L. GARDET-M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris 1948, 347ss. Cf. F. RAHMAN, *cAhl*, en: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960, I, 341s.

15. Cf. F. JABRE, *La notion de certitude selon Ghazali*, Paris 1958, 49; 139; 257.

16. Así lo afirma ampliamente Ibn cArabi en su *Fotuhât*, cf. M. ASIN PALACIOS, *El místico murciano Abenarabi III*, Bol. Real Acad. Historia 88 (1926) 582-637, en especial pp. 600-606.

17. Ibn Taimiya (- 1328) afirma en su *Risala Macarig al-wusûl ilâ macrifat* que el Qucran contiene pruebas (barâhin), signos (ayat) y argumentos (adilla). Cf. ed. E. LAOUST, El Cairo 1939, p. 72. La lectura reflexionada (todabbu) y razonada (caql) del Qucran la propugna también Ibn Taimiya en una obra de 1312; cf. S. HAQUE, *The Qacida Marrâkushiya of Ibn Taimiya*, en: G. MAKDISI, *Studies in honor to Gibb*, Leiden 1965, 293-325.

18. Del concepto se hace un estudio exhaustivo en J. VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des cAdudaddin al-Icî*, Wiesbaden 1966.

19. Cf. F. JABRE, o.c. 331.

20. GARDET-ANAWATI, o.c. 350.

21. Cf. G. VAJFA, *De l'universalité de la Loi Moral selon Yusuf al-Basri*, Rev. ét. juiv. 128 (1969) 133-201.

22. El tema ha sido tratado inicialmente en mi trabajo mencionado, particularmente en nota 512. Como puntos de referencia pueden tenerse en cuenta: S. VAN DEN BERGH, *Dalil*, en: *Enc. of Islam* II, 101s.; F. JADAANE, *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth 1968, 115ss.; J. VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, en: GRUNEBaum, *Logic in classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21-50.

23. Los diferentes modos de conocimiento a que da lugar este proceso pueden verse en F. SHEHADI, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964, 53s.

esta manera el conocimiento teológico debe asumir la reflexión racional fundada en el texto revelado y en la creación.

Esta reflexión, sin embargo, se prolonga necesariamente a otro tema muy interesante para nuestro fin. A través de la llamada a una reflexión sobre los signos, a una contemplación, se llega a una traducción del proceso en términos psicológicos y antropocentristas. El hombre, en cuanto microcosmos, se convierte él mismo en un elemento relevante para la reflexión teológica, que le conducirá a la perfección por la vía unitiva. Esta prolongación psicológica de la reflexión emprendida es heredera de la máxima delfica (conócete a ti mismo) llegada a los árabes a través de fuentes neoplatónicas (24).

En conjunto, pues, la reflexión árabe ofrece un concepto unitario que interpreta el texto revelado como obligación de un conocimiento teológico. Lo más relevante es que en torno a este concepto (25) se establece un complejo conceptual que incluye tanto una reflexión sistemática (racional), como una expresión mística.

4. Sería peligrosamente aventurado, partiendo desde estas breves notas, intentar alguna afirmación sobre Ramón Llull. No sabemos, de entrada, si Llull acogió ideas de cariz árabe por formación o por dictado de su estrategia misional. Acerca del tema que nos ocupa se pueden, con todo, sacar algunas conclusiones útiles:

- Llull interpreta de una manera original el precepto bíblico acentuando la inclusión en él del conocimiento teológico.
- Este conocimiento teológico incluye ampliamente (fundamentalmente) la reflexión del cosmos como creado por Dios.
- El aspecto místico de este conocimiento (- amor) viene impulsado por la contemplación del mundo ejemplar y la interiorización del hombre mismo.

Estas conclusiones pueden ser útiles al tratar el racionalismo de Llull, o su metodología teológica. A su vez, pueden ser explicitadas por las doctrinas de Llull sobre las potencias del alma, sobre el ejemplarismo, sobre la discursiva, etc. El pensar luliano, en definitiva, y a pesar de su continua evolución, sólo se alcanza plenamente en una consideración integral de su estructura.

JORDI GAYA

24. Cf. A. ALTMANN, *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism: The Ladder of Ascension; Ibn Bājjā on Man's Ultimate Felicity*. Estudios reunidos en A. ALTMANN, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*.

25. Hay que precisar que no se encuentra ni mucho menos un uso unívoco de conceptos como nazar, taqlid, dalil, etc. Las afirmaciones aquí resumidas son conscientes de la deficiencia de muchos necesarios matices y deben ser tomadas sólo como razonadamente interpretativas de la línea general de la teología musulmana. Son a lo sumo notas de partida para ulteriores investigaciones.

## EL «MICROCOSMOS LUL·LIA», DEL PROF. PRING - MILL

### POSIBLE ESTATUTO DE UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

#### I.—*Las preguntas sobre el hombre*

Pese a la diversidad de respuestas que la Historia de la filosofía ha dado al problema antropológico, la pregunta misma sobre el hombre ha tenido tres fórmulas fundamentales de planteamiento. Cada una de ellas, por otra parte, coincide con tres distintos momentos configurativos del pensamiento occidental.

La primera fórmula hace incapié en el *¿Cómo es el hombre?* y cumple, principalmente, con la filosofía medieval. Es una pregunta que configura un humanismo de tipo naturalista-teológico. Naturalista, porque la descripción del hombre se lleva a cabo en términos de naturaleza cósmica: «pequeño mundo». Teológico, porque la explicación del «pequeño y gran» mundo hay que buscarla en los conceptos de «semejanza» y de «imagen» divinos. Así el concepto de «microcosmos» no es tanto una afirmación sobre la realidad humana cuanto una condición de inteligibilidad; es decir, que la pregunta por el «*como*» del hombre implica una respuesta que haga razonable las condiciones de posibilidad de un discurso sobre el hombre desde unos conceptos cosmológicos que, a su vez, tienen una fundamentación teocéntrica.

La segunda fórmula resalta el *¿Quién es el hombre?* Corresponde al planteamiento de la Antropología moderna, iniciada por Descartes y llevada al extremo por los existencialismos. El hombre no es ya un mundo-cósmico a escala, sino un yo-sujeto del que hay que desentrañar el «quien». Estamos en un humanismo subjetivista porque el hombre se explica «a-sí-mismo» y sólo desde su «sí-mismo» puede iniciarse la «lectura del gran libro» de la naturaleza.

La tercera fórmula inquiere el *¿Qué es el hombre?* Se plantea en términos objetivistas hasta el punto de que en las ciencias humanas el hombre aparece a la vez como objeto y sujeto o, en expresión estructuralista, «cosa y representación», observador y observación. Nos movemos en un objetivismo en el que el sujeto se

disuelve entre los significantes. En este caso el humanismo se presenta como un «concepto ideológico» en el que el «cógito» se encuentra bajo la forma objetivada de un inconsciente estructural. En todo caso, pese a que el sujeto sea una «cosa entre cosas» (Lévi-Strauss), una «malla suelta en el discurso del Otro» (Lacan) o una figura que se desvanece al desvanecerse la «episteme» que lo ha alumbrado (Foucault), cabe una «reapropiación» de este sujeto en el sentido de que asuma como tal las operaciones hermenéuticas que conllevan el sentido objetivado y materializado de los signos (P. Ricoeur). Y es a través de esta «reapropiación hermenéutica» como Pring-Mill quiere mostrarnos el auténtico significado de la respuesta luliana a la pregunta *¿Cómo es el hombre?*

El presente artículo no es más que una breve meditación sobre el libro *El microcosmos lul·lià* del profesor de Oxford, Robert Pring-Mill. En ningún momento pretendemos una crítica del mismo ni un comentario doctrinal ni tampoco una recensión. Incluso lo que menos nos interesa en este caso es la doctrina luliana que comenta. Nuestra intención es poner de relieve, con motivo del tema luliano del hombre, la posibilidad del estatuto de una antropología filosófica, cuestión tan traída y llevada en nuestros días. Por esta razón, más que por la temática antropológica que contiene el libro de Pring-Mill, estamos interesados por la conformación estructural con que el profesor de Oxford la trata.

## II.—Historia crónica y reconstrucción ideológica

La intención de Pring-Mill es una intención hermenéutica: encontrar el sentido de la pregunta luliana *«Home, com és home?»*. Pero desde el primer momento cae en la cuenta que el problema del sentido de la pregunta es un problema vinculado a otros, porque el tema del hombre es sólo el «punto central» o, mejor aun, el «punto culminante» de un horizonte de significación más amplio: el de la «visión ejemplarista del cosmos» en el contexto de la Edad Media.

La pregunta antropológica sólo puede formularse, por tanto, en el punto de intersección hermenéutica de la historicidad radical del hombre con la perspectiva historiográfica del sujeto. De esta forma responde a la conjugación del hombre como objeto-sujeto del pensar filosófico.

Las observaciones anteriores nos sugieren que Pring-Mill juega con dos tipos de factores: Los que matizan una organización de elementos —«puntos»— en franca interdependencia y vinculación funcional —habla de «centro» y de «culminación»—, y los que señalan, en el ámbito del pensamiento, unos límites de temporalidad y unos planos o capas de historicidad.



Empecemos por la historicidad. Pring-Mill distingue entre límites de temporalidad y capas de historicidad. En el primer caso habla de «*período*», mientras que en el segundo usa los vocablos «*superficie*» y «*sustrato*». El concepto de «*período*» entra en juego terminológico con las expresiones «*marco*» y «*contexto*». Con ellas quiere indicar Pring-Mill el área epocal de ambiente; en el fondo, una unidad de coexistencia de una determinada «*visión*». El «*período*», por tanto, sin dejar de tener un tono cronológico, toma más radicalmente una matización epistemológica: el de *marco ambiental de una ideología*. Por esta razón hablará Pring-Mill de «*situar el período en perspectiva*»<sup>1</sup> como posibilidad cognoscitiva de revelar los sustratos ideológicos de una visión. Está convencido de que todo pensamiento filosófico «*depende del marco común que lo incluye*». Esto quiere decir que el «*período*» goza de cierto isomorfismo que garantiza la coincidencia ideológica subyacente a este pensamiento filosófico característico y personal. Pero hay que añadir que el «*período*» imposibilita, por otra parte, en cierta medida, una auténtica concienciación de la ideología compartida, porque la conciencia misma es un elemento más del «*período*». «*Mientras uno está hundido en el período, le es difícil advertir la existencia de este sustrato de lugares comunes*»,<sup>2</sup> porque el sustrato corresponde, dentro de los límites del «*período*», a aquello que un locutor no tuvo que decir a sus contemporáneos ya que «*lo presuponían ellos y él*». De ahí la necesidad de ese *perspectivismo diacrónico* como única fórmula de conocimiento de una ideología.

El «*período*» es, por tanto, una unidad epistémica-epocal que contextualiza semánticamente una determinada visión del mundo. Nos referimos a la dependencia del sentido respecto a un contexto-temporal, al hablar Pring-Mill (pág. 13) de aquél referido a éste en un dentro o un fuera (*fora*) —período como continente— de su tiempo. No cabe pensar sin embargo que el concepto de «*período*» coincida, por ejemplo, con el concepto foucaultiano de «*episteme*».<sup>3</sup> El «*período*», pese a que toma matices de estructura histórico-cultural y lo refiera Pring-Mill a la «*historia de las ideas*», no es, a diferencia de la episteme, un sistema cerrado, sino que acepta lo que la episteme, precisamente, excluye: una «*tradición cultural*» (pág. 17), una «*herencia intelectual*» (pág. 14) y un *vaivén* de «*influencias y repercusiones*» (pág. 14), aunque —eso sí— al amparo de una «*mutua dependencia ideológica*» de los factores que incluye. Por otra parte, a pesar de que el isomorfismo del «*período*» comporta igual-

<sup>1</sup> PRING-MILL, R. *El microcosmos lul·lià*. Col. Raixa. Ed. Moll. Palma de Mallorca; 1961. En lo sucesivo, al referirnos a esta obra, citaremos entre paréntesis exclusivamente la página.

<sup>2</sup> Pag. 43. Traducimos literalmente, y en lo sucesivo, el texto catalán.

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. Madrid; 1971.

mente una cierta infraestructura «inconsciente» (un no «adonarse» = «aigua de l'oblit» (pág. 13) del sustrato colectivo) permite una asunción consciente en cuanto la «puesta-en-perspectiva», en la comparación de períodos, hace aparecer aquel sustrato inconsciente de donde brota la significación en las visiones del mundo. Pring-Mill usa aquí, refiriéndose al período-histórico, la metáfora del iceberg: «como icebergs, con una décima parte a la vista y las otras nueve bajo el agua del olvido; y, como sucede con el iceberg, la décima parte que se ve sólo es visible porque hay las otras nueve que la sostienen. La visión de lo que se ve *presupone* la existencia de lo que no vemos» (pág. 13); es decir, lo *consciente-histórico* se explica por lo *inconsciente-ideológico*.

La metáfora nos introduce inmediatamente al problema de las capas históricas para explicarnos que la historicidad no es más que la conjunción de lo consciente-histórico con lo inconsciente-ideológico. A continuación pone de relieve Pring-Mill el concepto de «capas de historicidad» con el concepto de «perspectiva del período», mediante un ejemplo. Se refiere a la oposición controvertida entre las escuelas culterana y conceptista, oposición en tanto en cuanto no se las coloca en perspectiva con cualquier otra escuela de Romanticismo, porque en este momento lo más remarcable es, en realidad, lo que las dos compartían.

Aquí se plantean como puede deducirse dos cuestiones diferentes, pero vinculantes. Por una parte, la controversia efectiva entre unos y otros y, a la vez, un fondo real de identidad. Es el problema de la historicidad de las ideas. Por otra parte, la puesta-en-perspectiva es ya la mirada desde el presente en tanto estructuración de aquella historicidad. Comporta un problema historiográfico que afecta a las dos dimensiones de la historicidad. En Pring-Mill ambas cuestiones quedan perfectamente delimitadas, aunque emplee otros conceptos distintos a los nuestros: «público/privado», refiriéndose a la historicidad, y «crónica/reconstrucción», atendiendo a la historiografía.

Respecto a la historicidad de las ideas lo «privado» es «lo-dicho», aquello que se «dijo a sus contemporáneos porque no lo sabían» (pág. 14 y 42) por ser propio e individual de quien lo dijo. Precisamente por esta razón, «lo-dicho» es original —en cuanto exclusividad de origen—, pero también controvertible. Se refiere a los aspectos *diferenciales* de un sistema ideológico o de un pensamiento filosófico. Frente a esto la «público» es «lo-no-dicho», lo que nunca se tuvo que decir porque se suponía constantemente (pág. 14 y 42).. Compone un «sustrato de lugares comunes» (pág. 44). como «depósitos de opiniones sólidas y fundadas» (pág. 46) o como «presuposiciones filosóficas» (pág. 47). Es un sustrato ideológico con unas características objetivas y subjetivas bien determinadas, vinculadas respectivamente mediante el concepto de «creencias compar-

tidas». A lo largo del texto de Pring-Mill cabe recoger como notas objetivas, las siguientes:

- Principios que constituyen una herencia cultural (pág. 24).
- Herencia común (pág. 47).
- Ideas fundamentales de la cultura general (pág. 115).
- Base de universidad ideológica (pág. 120).

Por parte del sujeto este sustrato supone un «reconocimiento implícito» (pág. 101) en cuanto se presenta ante él como:

- Argumentos generales, a nivel de conocimiento, y sentencias, a nivel de conducta (pág. 44).
- Por ser no sólo los más usados, sino también creídos plenamente por la comunidad (pág. 44).
- Presuposiciones básicas (pág. 45).
- Puntos de vista generales (pág. 45).

Paralelamente a esta historicidad se corresponde una doble historiografía. En primer lugar, la de la «crónica» o «superficie cronicada». Responde a una historia controvertida, de controversias filosóficas, porque resalta, fija e informa de las diferencias. Hace aparecer las distinciones pretendiendo evaluar el concepto o sistema de conceptos que han dado a un pensador un lugar en el interior de la tradición filosófica al buscar un orden abierto de doctrinas y de ideas diferentes.<sup>4</sup> Brevemente: esta historia responde a la tendencia natural de estudiar «lo que se discutía, porque es explícito» (pág. 42).

Pero hay otra historia: la que «pone de relieve las cosas que quedaron implícitas»; la que esfuma las controversias personales por resaltar el sustrato de creencias compartidas como fundamento de todo sistema individual. No es, por tanto, como en el caso anterior, una crónica de sistemas personales, sino la «reconstrucción ideológica» (pág. 14) sobre la base de una previa reconstrucción del «ambiente de la época». Como una reconstrucción —paciente y laboriosa— supone una doble verdad la verdad de lo sucedido y la verdad del historiador. Y este doble juego de la verdad hace que la historia-reconstrucción se nos aparezca como:

- Esfuerzo por comprender las presuposiciones de una época.
- Poder de valorar la relación entre lo-dicho y lo-no-dicho.
- Comprensión de la interacción entre tradición y originalidad.

---

<sup>4</sup> Sobre esta idea está montada la reciente historia de la filosofía de CHATELET, F. *Histoire de la Philosophie. Idées, Doctrines*. Hachette. Paris. 1972-73.

Se descubre de lo dicho una doble inseparabilidad entre la historia-cronicada y la historia-reconstrucción. Por una parte, porque la verdad de la «superficie cronicada» se apoya fundamentalmente —como en el caso del iceberg— en esa parte invisible que debe reconstruir el historiador. Por otra parte, porque la reconstrucción puede servirse como punto de partida de los hechos que la crónica resalta, valiéndose de «que el aspecto diferencial es el que más preocupa a las personas de la época» (pág. 42). Más concretamente: la pregunta *¿Cómo es el hombre?* es el juego conexivo de la objetividad ideológica y la subjetividad individual, del «aspecto público y el aspecto personal» (pág. 41), de un sustrato ideológico impersonal e implícito y una superficie explícita y personal. En estas coordenadas cabe todavía, como veremos luego, una Antropología abierta que, anclando sobre la objetividad estructural de un sustrato cultural, de entrada a la subjetividad conflictivamente original.

### III.—Estructura y modelo

En las líneas precedentes hemos advertido dos planos distintos: el de la realidad histórico-cultural y el de un conocimiento historiográfico; es decir, hemos señalado un hecho. Es necesario ahora justificarlo: Explicar porqué «la vista de aquello que se ve *presupone* la existencia de aquello que no vemos» (pág. 13). En otras palabras: averiguar la «reconstrucción» del sustrato ideológico; inquirir por el ¿cómo la historicidad puede hacerse historiografía? En el fondo el problema es el de la relación entre lo real y lo racional. ¿El pensamiento es sistematizador de una realidad amorfa y variable o se reduce a traducir al plano del conocimiento una realidad ya en sí misma estructurada? ¿Existe una vinculación entre la estructura como sintaxis (*structural*) y la estructura como realidad (*structurel*)? Lévi-Strauss apunta hacia un superracionalismo dirigido a integrar lo sensible en lo inteligible sin sacrificar, no obstante, sus propiedades.<sup>5</sup>

R. Pring-Mill, desde el concepto griego de «salvar los fenómenos», nos orienta hacia la comprensión de la «estructura del universo» (pág. 110, 114) y de la «estructura de la sociedad» (pág. 110, 111) como también hacia un «pensamiento sistematizado». «Salvar los fenómenos» no es sino «encontrar una explicación racional de los fenómenos físicos observables en el mundo..., una teoría que los explique sin perder nunca de vista los fenómenos ni negar sus atributos; una explicación que los sistematice lógicamente» (pág. 60), entendiendo por esta sistematización lógica la exposición en la que cualquiera de los aspectos depende de la comprensión simul-

<sup>5</sup> LEVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Plon Paris; 1965. pag. 50.

tánea de casi todos los otros (pág. 26). ¿Quiere decir esto que no se da un nivel «structurel», sino que todo depende de la función «structural»?

Quizás pueda parecer que estamos desquiciando la hermenéutica de Pring-Mill y llevando a un contexto demasiado actual su interpretación de R. Llull. Sin embargo pensamos que se pueden encontrar en R. Llull sugerencias aprovechables para una epistemología estructural moderna,<sup>6</sup> aunque no estructuralista. Creemos que Pring-Mill las ha aprovechado al referirse, por ejemplo, a la «visión luliana definida» como a una *red* que «constituye la estructura del ser y al mismo tiempo la estructura permanente de toda ciencia humana» (pág. 39). ¿Significa esto que, para Pring-Mill, el pensamiento traduce simplemente una realidad estructurada? ¿La respuesta a la pregunta «*Cómo es el hombre*» constituiría así una Antropología que refleja tan sólo la realidad «structurel»? Evidentemente que no.

Distinguimos hoy claramente entre *estructura* y *modelo*. La primera pertenece al objeto y es un sistema de relaciones invariantes bajo ciertas transformaciones,<sup>7</sup> mientras que el modelo es una presentación hecha por el investigador para dar a entender a los demás lo que es la estructura.<sup>8</sup> No obstante si reducimos la estructura a un mero sistema relacional corre el peligro de quedar condenada a una exagerada sincronía. Claramente Pring-Mill admite los dos conceptos anteriores. Concibe la estructura —ya sea la estructura del universo o la estructura de la sociedad— como una red de relaciones *activas* (pág. 123) y de correspondencias entre las relaciones de los distintos elementos que las componen (pág. 27). Es decir, que no se estatifica en una sincronía cerrada, sino que, por un sentido de «actividad», se abre a una diacronía ineludible. ¿Qué tiene esto que ver con el concepto de *sustrato ideológico* que hemos esbozado? Tiene que ver porque el «sustrato ideológico» constituye una red de ideas y creencias en íntima interacción y convivencia, abierta a unas etapas de evolución como sistema.

«Salvar los fenómenos» no es sino construir un *modelo* que relacione intermedariamente clases de observables —localizados en diferentes momentos temporales o en diferentes regiones del espacio— con el pesamiento. El *modelo*, dirá Pring-Mill, es el «medio» que hace comprensibles las teorías, dotadas de una forma concreta, y, a la vez, el «paso» imprescindible entre la explicación científica de un fenómeno y la exploración posterior de otros aspectos (pág. 72). Pero el concepto de «modelo» es muy complejo. Puede, desde un idealismo hegeliano, confundir la reconstrucción conceptual de

<sup>6</sup> BRESSON, F. ha escrito en *Las estructuras y los hombres* (Ed. Ariel. Barcelona, 1969) que «asimismo, filósofos como R. Llull o como Leibniz han sido antepasados del estructuralismo» (pag. 32).

<sup>7</sup> BRESSON, F. Loc. cit. pag. 29.

<sup>8</sup> BRESSON, F. Loc. cit. pag. 12 y 54.



la realidad con su construcción o puede, en una ilusión dogmática, confundir el modelo provisorio con una verdad absoluta y consumada. El modelo puede ser, en expresión de Pring-Mill, una *hipótesis* descriptiva de los fenómenos o una *representación* de la misma realidad (pág. 74-75). En el primer caso el «modelo» se reduce a un instrumento» de conocimiento de las relaciones estructurales. Bajo esta perspectiva el «modelo» debe ir modificándose al «producirse nuevas observaciones de los fenómenos, más detalles no alcanzados por el modelo primitivo. En el segundo caso el «modelo» se identifica con la misma realidad hasta el punto de que cumple en las cosas como una más entre ellas.

En realidad Pring-Mill no ha hecho más que servirse de un *modelo* como «medio» de comprensión de la estructura del sustrato ideológico y de la superficie doxológica y como «paso» entre su teoría de las características diferenciales y de las preguntas comunes y la exploración posterior del tema del hombre. El «modelo» que ha empleado Pring-Mill es la metáfora del iceberg y de su visión:

	<i>Iceberg</i>	
	es	
Parte flotante	<i>Sostén</i>	Nueve partes hundidas
Lo-visto-a-flote	<i>Presupone</i>	Lo-no-visto-hundido
	comprende	
	Visión del	
	iceberg	

La teoría no es sino la extensión del significado del modelo cuando se lo sitúa en un nuevo marco; es decir, la evocación del sistema de tópicos que acompañan al modelo al aplicarlo al sistema de aserciones que corresponden a los conceptos de «obra» o de «cultura». Su forma esquemática sería:

	Obra o Cultura	
	es	
Superficie ideas	<i>Sostén</i>	Sustrato ideológico
específicas		colectivo
Visión peculiar	<i>Se fundamenta en</i>	Aceptación previa de
	Comprende	presuposiciones básicas.
	Visión cultural	

#### IV.—Estatuto teórico de una Antropología filosófica.

Tres series de conceptos básicos está barajando Pring-Mill, correspondientes respectivamente dos a dos a una realidad histórico-



cultural y a un plano epistemológico. Es decir, que el estatuto teórico de la antropología que esboza está construido sobre una dialéctica histórica delimitada entre los polos de lo racional y de lo empírico. Estos polos que fijan las series de los conceptos básicos son:

- a) Conceptos de «superficie» y de «conocimiento-específico»
- b) Conceptos de «sustrato-ideológico-colectivo» y de «aceptación-de-presupuestos»
- c) Conceptos de «período» y de «situación-en-perspectiva» del mismo.

El desarrollo teórico de una antropología filosófica es siempre un «conocimiento-en-superficie» que supone una «aceptación-ideológica» como fondo de conformación. Pero tanto el conocimiento-en-superficie como la aceptación-ideológica quedan delimitados por un «período» como unidad epistémica-epocal. Si el conocimiento-en-superficie sólo se explica por la aceptación-ideológica, que es, precisamente, lo que no dijo por ser el pre-supuesto común del sustrato-ideológico de un período, su comprensión no sólo se lleva a cabo analizando la red de relaciones que comporta su estructura (sincronía) primordialmente inconsciente, sino, precisamente para llegar a ella, formulando una «puesta-en-perspectiva» histórico-epistemológica (diacronía).

Según las bases anteriores el estatuto teórico de una antropología filosófica debe conjugar las presuposiciones ideológicas de un «período» con la originalidad de la superficie. No es nunca, por tanto, un estudio aislado en que el hombre entra como tema, sino que el tema del hombre es el resultado de resaltar *perspectivamente* las *interrelaciones* de todos los hilos de la red tejida a base de correspondencias. Por esta razón no podemos olvidar la historia y encerrarnos en unas estructuras intelectuales. La posibilidad de la *perspectiva* de un período es lo que permite a Pring-Mill significar la pregunta «¿Cómo es el hombre?» no desde un mundo devenido, sino desde la conciencia del sujeto que deviene, convirtiendo aquella perspectiva en condición histórico-teórica de la misma antropología. Pero también la *aceptación* de un *sustrato ideológico colectivo* da objetividad a aquella perspectiva expresando fases reales del movimiento histórico y de sus conexiones estructurales. En el fondo, el *status* epistemológico de la antropología filosófica es el resultado de una configuración simultánea sincrónico-analítica e histórico-diacrónica.

Según lo que llevamos dicho, Pring-Mill no ha hecho en *El microcosmos lullià* más que establecer el estatuto epistemológico de la pregunta luliana sobre el hombre. De ahí su necesidad de «poner-en-perspectiva» el triple sustrato ideológico (herencia medieval común, encuadre socio-cultural y religioso, tradición agustiniana) de

la misma con el fin de fundamentar la originalidad luliana de la respuesta. Pero, a la vez, ha sugerido la posibilidad de una antropología filosófica, esbozando la posibilidad de su estatuto ontológico-epistemológico. Efectivamente, la conexión de la epistemología del modelo con la ontología del sustrato-ideológico permite una antropología filosófica en la que los «fenómenos humanos», en vez de ser captados en sus relaciones inmediatas a nivel de conciencia de sujeto, son estructurados por la razón histórica desde la estructura no consciente de las relaciones percibidas en superficie, explicando aquellos fenómenos humanos en superficie sólo sacando a luz la estructura del sustrato-ideológico.

*S. Trias Mercant*

EL « RAIMUND LULL », DEL  
P. E.-W. PLATZECK, O. F. M.

Els dos volums que ha publicat el P. Platzeck sobre la vida, les obres i la *Prinzipienlehre* de Ramon Llull<sup>1</sup> feran època en la història del lul·lisme.

Aquest treball considerable compren, d'una part, el catàleg complet dels manuscrits i de les edicions, la classificació total de les obres, nombroses precisions sobre alguns problemes de la biografia d'en Llull i, d'altra banda, un anàlisi minuciós de lo que l'autor anomena la «teoria dels principis», és a dir, una lògica que sembla, al primer cop d'ull, un instrument sistemàtic de formalització, però alludeix continuament a una ontologia i a una praxis ensems. Malauradament, les normes imposades per l'editor alemany compliquen la lectura de les notes: totes elles, fins i tot les que no són més que una referència (i que hom voldria trobar entre parèntesi), han sigut foragitades al segon volum. També és llàstima que molts textos estiguin citats en traducció alemanya solsament, i que les sigles que adopta l'autor (racionals, això sí) obligin a efectuar llargues recerques pels index, index quina utilització està explicada, d'una manera gens pràctica, en un altre volum. En canvi, qui escatimerà els elogis que mereix la precisió documentària i el rigor científic d'un treball que ha costat al P. Platzeck molt de temps d'esforç, i d'esforç ingrat mantes vegades. Per a reeixir-lo, hom necessitava conèixer molt seriosament les lògiques antigues i medievals, però l'autor demostra sovint que no ignora res de les lògiques més modernes. Filòleg (en el sentit alemany de la paraula) i filòsof (que ha dedicat un dels seus llibres a les relacions entre Pascal i Kant), l'autor sab explicar mants passatges obscurs establint lligams entre idees i mètodes. I aquestes comparacions valen més que la pira recerca de les fonts. Agraïm particularment a l'autor d'escriure, generalment, amb una llengua tan clara com elegant.

---

<sup>1</sup> Erhard-Wolfram PLATZECK. *Raimund Lull, Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens* (Prinzipienlehre), deux vol. in 8 de XXIV-470 i 340 pàgines. Verlag L. Schwann, Düsseldorf, 1962-1964. — Cf. del mateix autor, *Das Leben des seligen Raimund Lull, Die «Vita Coetanea» und ausgewählte Texte zum Lebens Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten*, Patmos (verlag, Düsseldorf, 1964.

Per lo que es relaciona a la vida d'en Llull, el P. Platzeck no ofereix cap hipòtesi nova massa remarcable, però explica oportunament les relacions de la família del filòsof amb la dinastia aragonesa. L'autor creu que cal fixar a l'any 1232 (a l'any 1233, màxim de tard), la data de naixement d'en Ramon; altrament, hom no comprendria que hagués pogut ésser preceptor del príncep hereu cap al 1250. A propòsit de la seva iniciació al llatí i a la teologia, el P. Platzeck pensa que en Llull l'ha rebuda dels dominics de Barcelona, més ben equipats per això que els franciscans o els cartoixans. Però, per més interessants que siguin les planes que l'autor dedica a resseguir, període per període, la vida d'en Ramon, el seu llibre val sobre tot per l'estudi detallat i rigorós de les obres dedicades a l'ars lul·liana.

El Doctor fantasticus era quelcom megalòman (gairebé ciclotímic a vegades, amb fases de depressió i esquitxos d'exaltació). El seu darrer biògraf no preten pas dissimular-ho, però preté que aquest «orat» amb barba llarga, enganduiat a la moda oriental fou, al mateix temps que un visionari, un cavaller coratjós i un intrèpid dialèctic. Escribint en dues llengües (i potser en tres, però es ben curiós que dels seus textos àrabs no s'en hagi conservat ni un), Llull combatia, per dir-ho aixís, sobre dos fronts: per als seus plans, necessitava l'ajuda dels prínceps i d'una societat laica per la qual les seves obres catalanes devien ésser més comprensibles; però es considerava al mateix temps doctor i preuava molt, per tant, l'autentificació universitària del seu saber. Fou el primer dels migevals que filosofà amb el seu idioma matern, però aviat ho farà també n'Eckart (quins discursos i sermons transposen per la primera vegada en alemany nombroses nocions abstrètes), i Dante, que en el seu *Convivio* exposarà també en «vulgar» les elevades lliçons de la *donna gentile*. Però tant l'un com l'altre reeixiran força, no en la llengua de Ciceró, però sí en la d'Albert i de Tomàs. En canvi el llatí d'en Ramon no és gens fi: en Ramon pensa més tost en català. Però això és un defecte de poca importància, car el seu sistema és d'un caràcter tal que justifica la invenció dels termes o de les formes aparentment les més bàrbares (però, de llavors ençà, encara hem vist fer pitjor). Però al final, inclús en les seves obres les més literàries, la seva preocupació de plaure és sempre inferior a la de convèncer: fins a la fi, en Llull guardarà la il·lusió que les seves figures i els seus quadres feran assolir resultats immediatament pràctics. Ve't aquí perquè no pot entretenir-se massa amb els estudis. Les discussions d'escola no li interessen: la seva vocació és missional. Febrosament escampa els seus llibres en totes direccions a cada etapa de la seva vida. La seva mania és de creure que les seves nombroses explicacions (que, com més va, més àrides són, car, per bó de mnemotècnica, més s'espesseixen de lletres, nombres i figures) convertiran els homes mitjançant tan sols el rigor de llur construcció lògica.

Per més que no citi gaire les seves fonts, aquest autodidacte ha llegit molt i ha fet collita on li ha semblat, cercant de multiplicar les *raons necessàries*. S'ha dit massa sovint que volia «demostrar» per la raó inclús els misteris de la fè. Sant Tomàs estableix d'una manera més precisa els límits entre «lo que hom sab» i «lo que hom creu», no hi ha cap dubte; però en Llull no pretén mai deduir a priori lo que procedeix d'una lliure decisió divina i que no es comunica als homes altrament que per revelació. Tampoc s'imagina que penetrarà per efracció lògica en l'impenetrable en-si diví i, si considera l'essència de Déu, ho fa partint dels seus actes *ad extra* o de les seves perfeccions, segons lo que en pot assolir l'enteniment finit. En aquest aspecte en Llull es situa en una corrent que vé de sant Anselm (més enllà, de sant Agustí), passa sobretot per Ricard de Sant-Victor (el P. Platzeck, que cita Joan De Salisbury, hauria pogut nomenar també Abelard i Alà de Lille) i afluïx al final, si hom considera la situació històrica del segle XIII) en una perspectiva més franciscana que dominicana.

L'idea d'un estudi sistemàtic aplicat als «noms divins» i, en-sembla, a les «nocions comunes» necessàries per a l'activitat de l'enteniment humà, en Llull la dèu probablement a Ghazali (quina Lògica comentà<sup>2</sup>). Emperò li cal aixamplar de molt el camp i els mitjans d'aquesta empresa per adaptar-la al seu projecte apologetic.

En el *Libre de contemplació en Déu* —anterior a la gran il·luminació del 1273—, la preocupació de trobar un mitjà per a integrar directament en la seva sistematització els elements de la teologia cristiana més peregrins a l'Islam i al judaisme, és ben palesa. Llull hi situa la Trinitat al mig dels nou «noms de la primera intenció i agrupa els tretze «noms de la segona intenció» al voltant de la *justícia redemptora*. De l'*Ars maior* enllà, els plans es distingeixen millor; aramai, i potser sots la influència del *Liber de causis* (pel qual *bonitas et ens sunt unum*), la Bondat (com a *Bé diffusivum sui*) ocupa el primer lloc i el centre de la llista l'omple, entre dos quaternaris, la Saviesa mateixa.

Estudiant d'una a una les nou dignitats, tal com les defineix en Llull a propòsit de la figura A de l'*Art inventiva* (1290), el P. Platzeck demostra que hi fan el paper de veritables transcendents.

<sup>2</sup> Cf. la *Lògica del Gatzel*, escrita a Montpeller després del 1282, que és la redacció catalana de la *Logica Algazelis* composta uns quants anys avans partint d'una compilació àrabica i destinada probablement al fill d'en Llull. GHAZALI escriu en l'Thya (III, 244): «Toutes des connaissances sont comme des moyens pour réaliser la connaissance de Dieu; la perfection consiste à connaître Dieu, ses attributs et ses actes. Les autre connaissances sont impliquées dans celle-là, elles embrassent tous les êtres existants, et ceux-ci sont des actes de Dieu. Les connaître en tant qu'actes de Dieu, en tant que rattachés à la Puissance, à la Volonté, à la Sagesse, c'est compléter la connaissance qu'on a de Dieu» (traducció de Fabrid JEBRE, La notion de certitude selon Ghazali, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1958, p. 234).

El primer d'ells és, lògicament, aquesta *bonitas*, que la traducció llatina d'Avicena presentava com a l'*ipsum esse in effectum*. Per més que sembli indidentificar més o menys *eidos* i *télos*, i que la definició de la forma com «un essent que dona l'esser a les coses» faci pensar amb aquella *entitas* que Albert el Gran identificava amb l'*ens in quantum ens* de la *Metafísica* d'Aristòtil, en Llull pertany al grup d'escolàstics que hom qualifica generalment de «realistes moderats».<sup>3</sup> Si, per ell, l'entitat és causa, no més ho és de l'acció per la qual un *ens* determinat produeix un altre *ens*, també determinat. L'*essent comú* l'intellect humà no més el capta d'una manera «confosa» mitjançant lo singular sensible posat en l'existència; però aquesta «confusió» correspon, malgrat tot, a una verdadera «concordància» entre els individus i justifica, per tant, atribucions vàlides i una autèntica «*suppositio*», que cal comprendre, segons sembla d'una manera força semblant a la que en Duns Scot, inspirant-se d'Avicena, fondera sobre la *univocitas entis*. Es tracta realment d'una altra manera de traduir l'*analogia entis*? De totes maneres, aquesta *suppositio* no es distingeix molt d'una visió més bonaventuriana en la qual Déu es manifesta mitjançant les seves semblances creades, i el P. Platzeck acorda, si no més, que hom cercaria en và una distinció explícita de l'*essentia* i l'*esse* en l'obra d'en Llull.

Més que una noció matemàtica, la segona dignitat, la *magnitudo* és la figuració conceptual d'una mena d'escala sobre la qual els essents es repartirien a partir d'un *maximum*, que és el mateix Déu: d'aquest infinit l'intellect en troba el reflex per les grandeses finides. De relacions d'aquesta mena hom en troba en els altres transcendents i, sobretot, en la *duratio* (que enclou *aevum* i *tempus* ensem) que pertany als estats successius, considerats com essent sempre, segons la fórmula del *Timeus*, imatges mòbils de l'Etern. En estudiar la *potestas*, que clou el primer quaternari, l'autor ensenya de quina faicó en Llull utilitza fórmules trinitàries d'origen agustinà (però transposades en un llenguatge més estoic) per definir l'inseparabilitat de l'*esser* i de l'*agir* gràcies al ternari *acti-vum-agibile-agere*, el qual, aplicat al *poder* esdevé *potens-possibile-posse* (o bé, d'una manera més bàrbara, *possitum-possificare*).<sup>4</sup>

Parlant de la *sapientia* —que ocupa aramà en la llista el lloc central reservat avans a la Trinitat, a l'Amor, a la Justícia o a la

<sup>3</sup> En una nota molt breu i afirmativa, el P. Platzeck (t. II, p. 172, n. 143) creu que hom pot retrovar, amb poques diferències, una posició comú a sant Tomàs, a Llull i a Duns Scot, fundada principalment sobre l'«analogia de proporció», més que sobre l'«analogia d'atribució».

<sup>4</sup> Aquests tres correlatius no més existeixen junts en Déu; inspirant-se d'aquests textos, en Nicolau de Cues forgarà, per a designar aquests unitat activa, el terme de *possesset*.



«Senyoria»<sup>5</sup>, en Llull dèu trovar equívocs els termes *sapere* i *sapientia* que, normalment, haurien de formar el ternari amb *sapiens*, i prefereix escriure: *intelligens-intelligibile-intelligere*. El P. Platzeck considera solsament com una mala traça en l'expressió aquest privilegi aparent, acordat a lo noètic i que sembla referir-se a la segona hipòstasis plotiniana. A l'any 1306, Ramon precisera en l'*Introductorium magnae artis generalis* que, quan es tracta d'irracionals, cal donar a *sensualitas* el lloc de *intellectualitas*. Però això representa altra vegada una desqualificació de lo sensible i hauria valgut més que l'autor, segons el seu historiador, hagués forjat un neologisme capaç d'expressar «l'orientació natural d'un essent en tant que autènticament essent de tal o tal manera».<sup>6</sup> Però aleshores, perquè hom no hauria parlat simplement d'*esser* o bé d'*étance*? Llull tenia els seus motius de preferir «saviea». Sigui com sigui, en Llull distingeix una *sapientia extensiva*, principi del món creat amb tota la seva varietat, d'una *sapientia intensiva*, que correspon a l'ensi de cada essent, Déu o creatura.

La *voluntas* enceta el segon quaternari i hi juga ensems, com déiem avans, el paper de l'amor. En Llull la defineix aixís: «la propietat per la qual la bondat, la grandesa, etc. són dignes d'esser desitjades o amades». Sense la voluntat, cap de les altres dignitats tendria valor. I aquí el P. Platzeck pensa que el filòsof català s'expressa malament altra vegada, per no haver trobat el veritable nom d'un transcendental que traduiria ço que és comú a l'apetit i a l'amor. En la perspectiva de la seva exègesis, l'autor suggereix que el neologisme ausent —*amantia*, que hom trova en altre lloc, té l'inconvenient de no esser rés més, al cap d'avall, que un altre nom d'*amor*— hauria d'expressar «l'actitud de tot essent devant lo que li dona la totalitat de l'esser». Hom permetra d'objectar que aquesta actitud podria esser la gratitud o la sumissió, com també la revolta o la passivitat. El llenguatge de l'ontologia implicaria per ell mateix la llibertat i l'acció?

La setèima dignitat és la *virtus*, definida com a «principi que principia lo principiat». Es tracta de la forma comú a qualsevol relació, de la relació transcendental entre els noms de Déu, però també del *pros ti* aristotèlic i de la *contractio* que uneix lo formal i lo material en lo concret. Aquesta noció, tan familiar a l'escola de Chartres, vé del ternari de sant Agustí: *identitas-aequalitas-connexio*. S'en troven d'equivalents en n'Ibn Gabirol i en el *Liber de cau-*

<sup>5</sup> Hom trovarà a la plana 107 una taula comparativa de les diverses llistes de dignitats, de l'any 1271 a l'any 1290.

<sup>6</sup> «*Das naturgemässe Hingerichtet-Sein auf ein Seiendes, insoferne dies echtes So-Seiendes ist* (plana 175). L'autor reconeix que va més enllà que el «Llull històric». Aquestes gentil·leses d'estil són escasses en el llibre del P. Platzeck, que no abusa ni del «jargon» escolàstic, ni del llenguatge de la moda actual.



sis. Nicolas de Cues, que l'anomena generalment *nexus*, adreçarà a Aristòtil la crítica de no haver conegut altra tercer terme que la *privatio*, negligint aixís l'aspecte sintètic comú al esdevenir físic i a les operacions de l'esprit. El P. Platzeck senyala aquí la història d'un concepte que creu retrovar en el *vinculum substantiae* leibnizià.

A propòsit de la *veritat*, vuitena dignitat, insisteix sobre l'aspecte actiu del *verificare*, que fa referència altra vegada a l'esser, mitjançant *concordia*, però la veritat divina roman el criteri suprem de tota verificació i, finalment, l'ànima reflecteix lo verdader com un mirall. La *gloria*, que acaba la llista, també es refereix al lligam *esse-agere* sots la forma del ternari *glorians-gloriabile-gloriari*. La descripció d'una *fruitio in actu* introdueix el rebuix, tan essencial per en Llull, de l'*otiositas*, identificada amb el no-rés.

Aquestes dignitats (nomenades també *rationes* o bé *principis absoluta*) hom les ha presentades en forma de quadre, la quinta trovant-se al mig de dos grups de quatre. Però la figura A, ja se sab, és un cercle perfecte, que va de *bonitas* a *gloria*, com d'una font a un terme. En Déu tots aquests noms són equivalents i la circumferència no hi comporta en realitat ni començament ni fi. L'ordre de les nou lletres, de A fins a K, no més té sentit en relació a les creatures, i si no simbolitza el *descensus* i l'*ascensus* mateixos, sí que simbolitza almenys la bondat irradiant, mitjançant la qual el flux és possible i ho és també la glòria final, que és el *telos* del reflux.

Transcendentalment transposats en Déu, *magnitudo* i *duratio* serveixen de base a les formes fenomenals de l'espai i del temps; *potestas*, *voluntas* i *virtus*, que formen una triada difícilment dissociable, són les fonts de la causalitat eficient, de la tendència activa, de la connexió constituent; la *veritas* és la norma de tot saber, però la intel·ligibilitat mateixa la conté la *sapientia*; més tard en Llull l'assimilarà al mateix Crist. Hom notarà que no hi ha lloc en la llista ni per a l'*esse* ni per a l'*unitas*, que s'hi troven, naturalment, *implicita*, però, digui lo que en digui el P. Platzeck, em sembla que l'adopció del *bonum* com a punt *alpha*, suggereix una visió més platònica que aristotèlica, o que plotiniana inclús. Això dit, cal senyalar que la figura A ha de tenir primerament una funció lògica, i el teixit de línies que ajunta cada lletra a cada una de les altres vuit indica la relació establerta entre un subjecte i un atribut en una proposició categòrica compresa com a passatge d'un *a quo* a un *ad quem*. En aquesta com en totes les figures lul·lianes, moltes significacions s'hi juxtaposen i s'hi creuen, però lo essencial és que els esquemes siguin «pràctics», és a dir, utilitzables segons certes regles operatòries pròpies a les diverses regions dels essents.

\* \* \*

Aquestes regles suposen també primerament tot un joc de «principis relatiu», que s'assemblen força a allò que Duns Scot nome-

nerà *transcendentia disjunctiva* (finit-infinit, contingent-necessari, excedent-excedit, etc.). Però aquestes disjuncions tenen, en l'obra d'en Llull, la forma de ternaris i inclouen, com les categories kantianes, un terme mitjà. L'idea de *nexus* hi té valor ontològic, i l'esser mateix s'hi situa més tost com *esse inter* que com *esse ad o esse in*. En el *Libre de contemplació*, en Llull parlava de l'esperit que lliga, en l'home, el *cors* a l'ànima: en roman molt, d'aquest *spiritus* (que hom retrovarà en l'obra d'en Nicolau de Cues) en l'*agere* que lliga l'*agens* a l'*agibile*.

I si l'esquema s'aplica a la relació entre el món i Déu? (l'any 1274, en l'*Ars maior* (o *compendiosa*), la figura T (que és la dels principis relatiu) contenia quinze ternaris, entre els quals *Deus-mundus-operatio*. Però més enllà en Llull no introduïx més directament en l'Art lo que transcedeix tota presa racional. Com exclou de la figura A la trinitat com a terme, elimina de la figura T ço que implicaria una mena de comunitat substancial i operativa entre finit i infinit.<sup>7</sup> De l'*Ars inventiva* enllà, les dues sèries de principis es redueixen a nou termes cada una, i els relatiu formen tres ternaris: *differentia-concordantia-contrarietas*, *principium-medium-finis*; *maioritas-aequalitas-minoritas*. La sapientia figurava al mig dels dos quaternaris en la figura A, i aquí és el *medium* (E) que ocupa el centre, però si hom pensa a un moviment a l'entorn de la circumferència a l'interior de la qual s'inscriuen els tres triangles, cal partir aramai de *principium* (D). En realitat —i l'autor mateix ho diu clarament, cada terme és tots els altres ensem, i la rotació dels triangles els permet d'efectuar totes les combinacions.

La lletra A és atribuïda a la diferència: subrallem-ho. Mitjançant la diferència, efectivament, les dignitats són *rationes clarae et inconfusae* (aquest darrer epíteto evoca les divines persones definides en el Concili de Calcedònia), i mitjançant la diferència lo sensible es relaciona a lo sensible i a lo intel·ligible, lo intel·ligible a lo intel·ligible i a lo sensible. Sensa *alietas* hom no pot concebre cap acció, cap passió, cap causa, cap fi: tot roman confós en una unitat infconda i «otiosa» (ho pensa a l'esser vuit, descrit al començament de la dialèctica hegeliana). En Llull ha arribat probablement a entreveure la funció de lo negatiu sots la forma de l'alteritat platònica. I això explica la importància de la *concordantia*, que vé tot seguit després de la *differentia*, principi de síntesis i d'orde, uneix realitats diferents (com, per exemple, el cós i l'ànima) per a llur finalitat única. La *contrarietas*, tercer terme de natura més específicament negativa, interessa l'oposició entre dos subjectes que s'inclinen

<sup>7</sup> Nicolau de Cues construirà, al contrari, la teo-cosmologia de la seva *Docta Ignorantia* sobre l'esquema lul·lià, però n'explicitarà el caràcter cristològic del tercer terme. Crist encarnat és, efectivament, pel Cusà, el *nexus* entre Déu com infinit absolut i l'univers com a infinit «contractat». Però, des de les *Conjectures*, s'arrepentirà d'haver parlat de l'infinit diví de faisó massa «intel·lectual».

d'elles mateixos cap a finalitats contràries i que, per aquesta raó mateixa, s'han d'«entr'empêcher» els uns als altres, com ho dirà en Leibnitz. Sots el mateix nom de contraris, en Llull designa tant els accidents successius d'una mateixa substància (negre-blanc, fred-calent), com parelles antitètiques, per exemple: voler-no voler, corruptible-incorruptible, sensible-intel·ligible. Tots els contraris es manifesten ací com a forces en lluita, tant a l'interior dels *subiecta* (que avui designariem nosaltres amb el nom d'essers «objectius»), com el foc i l'aigua, com al nivell dels *entia obiectiva*, ço és *in anima*, com l'*aliquo* i el *nihil*. La contradicció absoluta (veritable «impossibilitat»), no entra en l'*ars* lul·liana: l'*ars* no més tracta, directament o indirecta, de l'*ens* real. Veus ací per què el no-rés apareixerà —ja ho veurem més tard— en el ternari central, no més com a «fi de la privació», ço és, com a darrer terme d'una «corrupció», eixida de la contrarietat i combatuda per la concordància.

Quan el *principium* (primer element del segon ternari) coincideix amb el *finis*, aleshores és principi absolut, ço és, el mateix Déu. Els principis accidentals corresponen a les categories aristotèliques, i principalment al temps, a la quantitat, a la qualitat. El *medium* és definit com a la realitat per la qual el *finis* opera sobre el *principium* i el *principium*, al seu temps, reacciona sobre el *finis*, de tal manera que participa d'ambdós i que pot esser considerat com a llur doble imatge. Llull en dona els exemples següents: la *conjunctio* que unifica lo divers, la *mensuratio* (punt d'on eix la línea o al volt del qual es construeix la circumferència), el *medium extremitatis* (la línea mateixa o la perifèria d'una figura corva). Si Déu és principi i fi ensems, també és, per excel·lència, el *mijà* de tota la creació. Les *finis* també són de tres classes: *finis causae* (causa final), *finis terminationis* (terminació d'un camí, d'una quantitat o bé d'una raó), *finis privationis* (no-esser). La fi primera i darrera és infinida i comprén totes les altres. La seva definició correspon a la de *gloria* en els principis absoluts. Aquest segon ternari no és realment simètric al primer, car els seus tres termes coincideixen en Déu; en canvi, com que Déu exclou qualsevol *contrarietas*, els termes del primer ternari no més poden coexistir en les criatures.

La relació de *maioritas* indica que una substància o un accident és més ric en bondat, duració, potència, etc., i aquesta determinació es refereix sempre a un maximum in actu, travessant una escala ascendent, que va de les causes instrumentals artificials fins a Déu, passant per les causes instrumentals naturals, pels elements, pels vegetals, pels animals, pels essers dotats de imaginació, per l'home, el cèl i els àngels. Aquesta llista fa problema, car en Llull afirma, al mateix temps, que l'ànima humana és «major que el cèl. Es tracta de l'Anima del món. de tipus platònic? Malgrat les influències certes de la doctrina d'Ibn Gabirol —que proclama l'existència d'una *forma universalis*, relacionada amb una *materia universalis*—

el P. Platzeck no creu pas que aquesta precisió és refereixi a la idea de *Weltseele* i, efectivament, en el seu contexte d'ací, deu significar més tost una correcció cristiana a l'esquema neo-platònic, car el destí espiritual de l'ànima la situa en certa manera per damunt d'un cèl astronòmic, del qual Sant Tomàs dubta que sigui veritablement «animat».<sup>8</sup>

La *aequalitas* és una relació molt semblant a la *concordantia*. A part en les matemàtiques, que tracten d'abstraccions, l'igualtat no és mai total, altrament es confondria amb la identitat. Malgrat la convertibilitat dels transcendents, cada principi universal correspon veritablement a una *conversio passio entis* formalment distinta i el P. Platzeck creu que llur igualtat és més tost una mena d'analogia de proporció.<sup>9</sup> En Llull subordina totes les *aequalitates* a un grau suprem d'igualtat que situa en Déu mateix però sense precisar d'una manera explícita que es tracta de la relació entre les Persones de la Trinitat: però hom no en pot dubtar.

Finalment, l'*adaequatio* és el fonament de tot judici (i això en la perspectiva dinàmica en la qual el Bé mateix és, des del començament, un *bonificare*, pel qual el *bonificans* opera sobre el *bonificatum*. La *minoritas* és, en aquest indret, una mena de mirall *obliquum* en el qual la raó descobreix les diferències en relació a la *majoritat*: el mal, lo fals, la minoritat no més tenen sentit per l'allunyament llur del bé, del ver, de lo gran, dels quals procedeixen, per un *modus* descendent. Estem ben lluny, ja es veu, d'aquella relació purament matemàtica la qual, pel fet que implica la simetria perfecta entre el signe + i el signe —, permetrà a Nicolau de Cues de identificar el màxim i el mínim com dos aspectes operatoris del mateix infinit. Per això la *minoritas* reb aquí (com la *contrarietas*) un valor negatiu de caràcter ontològic i axiològic: la *minoritas* caracteritza lo que Eckhart nomena, amb un altre llenguatge, *ex-istentia* o bé *extra-essentia*.<sup>10</sup>

Els tres triangles que corresponen als tres grups de principis relatius s'inscriuen a l'interior d'una circumferència; amb llur rotació s'assegura la circularitat entre els principis, de manera que *differentia*, *concordantia*, *contrarietas* poden ésser considerats succeïment com *principium*, *medium*, *finis*, etc., i succeeix lo mateix amb els termes dels dos altres ternaris. Però cada una de les posicions dels triangles fa referència a una disjuncció doble: lo igual, per exemple, es defineix en relació a lo més gran i a lo més

<sup>8</sup> Cf. *Contra gentes*, I, 13, III, 23.

<sup>9</sup> A propòsit de l'aplicació d'aquesta noció a la teoria dels elements, el P. Platzeck mostra que els textos d'en Llull depenen dels de *De natura hominis* de Nemesius d'E. (atribuït pels medievals que el coneixien a Gregori de Nissa).

<sup>10</sup> Cf. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Vrin, Paris, 1960), planes 150 i sq.

petit; el mijà, en relació al principi i a la fi. Bé que res no suggereixi el passatge possible del triangle a la circumferència (en el sentit de la *coincidentia* cusana), cada ternari implica tanmateix la idea d'un límit superior, quina relació amb la sèrie subordinada s'expressa amb el llenguatge de la *implicatio* i de l'*explicatio*.

\* \*

Prometiem avans regles pràctiques. Les que hom troba en el tercer capítol de l'*Ars inventiva* (fins i tot completades amb la *Tabula generalis* de 1291-92) han decepcionat sempre tots aquells que, fiant-se amb les promeses d'en Llull, han cercat en la seva obra un procediment eficaç de intervenció i de prova. En l'*alphabetum* de 1290, en Llull juxtaposa sencillament, en un quadre de quatre columnes, les dues sèries de principis a un nombre igual de *regulae* i de *questiones* (destinades a exercicis d'aplicació). La *bonitas* i la *differentia* (lletra B) es troben en la mateixa línia; la regla que els correspon és la de la *suppositio* i la qüestió proposada és la següent: *utrum Deus est tantus agendo quantus existendo*. A la lletra E, hom troba la *sapientia* i el *principium*, la regla esmentada és la de la *contradictio*, i la qüestió: *quomodo attingit humanus seu coniunctus intellectus*. La lletra K aplega: *gloria, minoritas, maioritas, finis* i *quomodo haec ars est inventiva*.

Es clar que no podem transcriure l'anàlisi (p. 265 sq.) minuciosos que el P. Platzeck fa d'aquest quadre comparat amb els que hom pot veure en l'*Ars maior*. La *suppositio* —que, com ja hem dit, constitueix aquí la primera regla— correspon a la regla de la *positio et necessitas* que era la onzena de la redacció de l'any 1270? En realitat no es tracta tant aramai d'una presuposició indispensable per a tota demostració, com d'un acte concret on prenen part la memòria, la voluntat i l'enteniment: la primera presenta una tesi dubtosa (una «suposició» en el sentit de *conjectura* o bé d'hipòtesis); la segona fa inclinar la balança cap al sí o cap al no, per una decisió primera entre l'amor i l'odi. Aquests dos mots ja mostren prou que no es tracta pas de cap veritable càlcul lògic.

En la tercera *regula* (la de *investigatio*) apareix ben clarament què és ço que Llull nomena recerca: es tracta, primerament, d'anàlitzar, partint de les figures, cada qüestió particular reduint-la a principis més universals, i d'interrogar després cada terme sobre la seva relació d'*agens* a *agibile*, però no d'una manera purament formal, sinó en tots els nivells de l'esser des del simple *ens intentionale* fins a la substància propiament dita, i això utilitzant categories complementàries (com és ara forma-matèria, intensiu-extensiu) o bé disjuntives (com és ara plè-vuit, verdader-fals), per arribar al final a relacions tri o bé quadri-polars (però sempre en relació a ternaris concrets, com és ara memòria-voluntat-intel·ligència, o bé a quaternaris físics —els quatre elements— o morals —les quatre



virtuts cardinals—, etc.). En aquest treball de recerca, hi ha lloc altra vegada per a la contradicció (de la qual ja hem vist que no pertany als principis de l'esser), lligada a la *sapientia* i al *principium*, emperò sots la forma d'una disjuncció entre dos termes, dels quals l'un correspon a un *modus essendi* i l'altre roman conseqüentment exclut de l'esser: això és lo que l'*Ars maior* nomena (impropiament) *contrarietas apparens*. Cal remarcar, en la llista de les *regulae*, la presència (al nivell de la *veritas* i de l'*aequalitas*, figurades per la lletra I) de lo que en Llull nomena *puncti transcendentis*, ço és, dels misteris amb que topa el saber humà. Impenetrables a l'altura de lo sensible, es revelen de vegades a l'enteniment, però es tracta aleshores de la natura creada: l'essència de l'Increat, ja ho sabem, no més s'ateny *metaphorice*. La noció de *punt transcendent* desapareixerà de les obres més tardanes.

Al cap d'avall, es tracta sempre d'una sèrie de tòpics. En les obres més tardanes (*Ars demonstrationis*, de l'any 1273, i *Logica Algazelis*, que hom situa entre 1275 i 1281), aquests llocs s'ordenen entorn de les quatre questions que Ghazzali —mitjançant qualque tergiversació imposada al text d'Aristòtil, havia posat com a fonamentals: *utrum, quid, quare, quale*. En l'*Ars generalis ultima*, aquestes questions seran multiplicades per a correspondre amb els nou principis; la segona es desdoblarà en *quid* i de la tercera en *quare* i *quantum*; la quarta pren quatre formes: *quale, quando, ubi, quomodo* i aquesta darrera es subdivideix en *quomodo* i *cum quo*).

S'assoleixen aixís nou regles corresponents, la darrera de les quals és doble, i això dona les deu categories de la possibilitat, de la quidditat, la materialitat, el per què, la quantitat, la qualitat, el temps, el lloc, la modalitat i la instrumentalitat. Aquesta llista ja es troba, en català, en la *Tabula generalis* del 1293, però amb la diferència que la *formalitat* esdevé *quare*, segurament per a subratllar millor, davant la causalitat material, la unitat fonamental de les causes eficient, formal i final. Implícites arreu, *acció* i *passió* no figuren explícitament en la llista, com tampoc hi figuren *habitus, relació* i *situació*. En canvi, en Llull afegeix a les categories aristotèliques la *modalitat* i la *instrumentalitat*. La primera es refereix exclusivament al *modus essendi* (i *agendi*); el *modus significandi* l'estudia en Llull l'any 1304 en el *Liber de significatione*. La segona es refereix menys a l'instrument en sentit propi que a les condicions d'existència i d'acció d'una realitat, lo que el P. Platzek nomena el seu «Umwelt» («entorns»); aquest és efectivament el sentit de la qüestió *cum quo* afegida a la qüestió *quomodo*.

Si hom pensa al tractat d'Aristòtil i a les *Summulae logicae* de Petrus Hispanus, hom constata que, amb un altre vocabulari i amb un ordre diferent, en Llull s'inspira de la tòpica clàssica i n'integra lo essencial en el seu propi sistema. Quan s'estudien de més aprop les deu regles de l'*Art general*, apareixen, això sí, algunes diferències de perspectiva.

Així doncs la primera *regula* —la de la *possibilitas*— manifesta la intenció apologètica del missioner català. Per ell es tracta, en primer lloc, de fer-se entendre d'auditors que, de bell antuvi, refusen com a «impossibles» dos dogmes essencials del cristianisme: Trinitat i Encarnació. Per això els convida de bon començament a un exàmen crític que el P. Platzeck nomena «doute méthodique», però que roman ben peregrí, naturalment, del método cartesià. Amb la segona regla —la de la *quidditas*—, en Llull s'esforça de pujar fins a l'Éssent primer, font de tots els *entis*, i el seu objecte propi no és pas, en aquest lloc, la substància singular de l'individu com a tal. La *materialitas* sembla compresa també en un sentit més ample que la *ile* peripatètica, car Déu mateix es trove satmès, tot seguit, a la qüestió *de quo est res*. La resposta: *de se ipso* faria pensar amb la *causa sui* cartesiana, si hom no la retrovés a propòsit de l'intel·lect, no pas per a indicar que es faria d'ell mateix, sinó que és creat *ex nihilo*. Relacionada amb l'esquema tot-part, la regla de composició hilemòrfica (*de quo est aliquid factum sive constitutum*) serveix pel conjunt de les creatures: i ací trovem, segurament inspirada de la *Fons vitae*, la doble noció ambigua d'una Forma i d'una Matèria «universals». La qüestió *cuius est res* fa referència als varis del *pros ti*, però sense exceptuar-ne la relació fonamental entre Creador i creatura.

A propòsit de la quarta *regula* —la de *formalitas*—, el P. Platzeck recorda que la noció de «formalitat» tindrà un paper essencial entre els escotistes i que l'abus que hom en farà, desacreditarà la escolàstica tardana: però en Llull mateix abandonarà aquest terme en les seves últimes obres. Ja sabem que, per ell, el *propter quid* demana un *ad quem finem*. Altra vegada, en lloc de considerar l'entelèquia singular, en Llull apunta sobretot a allò que el seu darrer exègeta nomena el *Füreinander aller Dinge*, ço és, el *nexus* recíproc de totes les creatures, finalitzades entre elles perquè ho són en Déu primerament.

La regla de *quantitas* ocupa un lloc central. L'ús que en fa en Llull suggereix l'ideal d'una lògica de classes, de caràcter purament extensiu, coexistent però amb un recurs a la comprensió. La divisió entre quantitat continua i quantitat discreta queda substituïda, per en Llull, per l'oposició de lo simple i lo complex; emperò, inclús «simple» en quant a l'esser, tota natura és «complexa» en quant a l'agir (a causa del ternari essencial: *agens-agere-agibile*). A propòsit de la *qualitas*, cal distingir qualitat «pròpia» i qualitat «apropiada», però la discursió lul·liana no deixa cap lloc a la privació. A propòsit de *temporalitas*, en Llull menciona la dificultat tradicional del problema, i lo que ens diu queda prou fosc. Entre els «moviments» aristotèlics, defineix la traslació com un *locus* exterior, i les altres transformacions com a *loci* interiors. La regla de la *localitas* permet qualque desenvolupament sobre l'*ubi*, comprés en un sentit més ample que el *topos* de Física A. Sembla que en Llull pensi



sobretot a la significació del «lloc» en els *Tòpics*, però quan parla metafòricament del *locus* de l'enteniment, hom té ganes d'establir una certa relació amb els comentaris de Mestre Eckhart (i de Nicolau de Cues) sobre la pericope evangélica: *Ubi est rex Iudaeorum?*<sup>11</sup>

Aparellades per simetria amb les nou dignitats (però també a causa de llurs afinitats internes) les dues darreres regles —*modalitas* i *instrumentalitas*— correspon, ja ho hem vist, a les questions *quomodo et cum quo*. En gran part, la modalitat fa referència a la relació *tot-part*, la qual en fa, pel seu cantó als principis de diferència i concordància. De les quatre questions que indica en Llull (com son les parts del tot, de quina manera tal part és en tal altra, de quina manera el tot és en les seves parts, de quina manera el tot manifesta a l'exterior la seva propia semblança marcada en les seves pròpies parts), el P. Platzeck considera la darrera força «moderna», i creu que implica tota una «psicologia de l'expressió» i el problema mateix de la creació artística. Però cal remarcar que en Llull no va pas més enllà (molt menys, en tot cas, que no anirà el Cusà) de la perspectiva d'una *gimesis* platònica i de la idea del món com a *imago Dei*. En quant a la instrumentalitat, per més que aixamplada cap a una recerca de les condicions d'existència, roman centrada sobre la idea d'«expressió». En Ramon es demana com pot una substància produir fóra d'ella mateixa obres que manifestin la seva pròpia realitat interna. L'«instrument» per excel·lència és, segons ell, el seu propi mètode.

\* \* \*

Es pot considerar com una veritable combinatòria? El P. Platzeck recorda que en Llull pertany a la *via antiqua* i que la seva lògica és qualifica de «natural», perquè vol assolir *rationes* en el sí mateix dels essers. La seva idea central és la utilització «transcendental dels noms i dels atributs divins com a instruments de recerca. Per això els designa de un a un per una sèrie ordenada de lletres, entre les quals institueix permutacions justificades pel principi d'equivalència (aequiverentia). El valor del tot ordenat que constitueixen aquestes lletres fa esser significatives les composicions i les substitucions parcials, i la A situada al mig de la primera figura (i que no es combina amb cap altre signe) significa la immanència del tot en cada una de les operacions. Es tracta menys, recordem-ho, de lo que hom nomena avui calcul lògic que d'una visió metafísica transposada en mètode per a comptar les questions que hom posa a propòsit de tal o tal problema concret.

En Déu cada principi absolut és autosuficient. En Llull deixa endevinar aquest valor primer i s'esforça per a establir, per via de «contracció», unes sèries d'agrupaments binaris que nomena *cam-*

<sup>11</sup> Cf. Joseph KOCH, *Vier Predigten in Geiste Eckharts*, Cusanus-Texte I. Predigten, Heidelberg, 1928.

bres (i que hom ha comparat amb les «portes» kabbalistiques). El terme «contractio» ocuparà un lloc central en el vocabulari cusà: aquí significa una «restricció» del principi absolut, una vista parcial captant una relació entre dos termes primers. La taula d'aquests principis subalterns (figura III de l'*Ars inventiva*) comporta trenta-sis cambres disposades en triangle rectangle:

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

L'ordre de les lletres és indiferent en cada combinació, i cap d'elles pot unir-se amb sí mateixa; aixís queden eliminades quaranta quatre cambres que no corresponen, per en Llull, a cap relació real. En canvi, les 36 combinacions de la figura III s'apliquen varies vegades, segons que les lletres B-K designin principis absoluts o principis relatius, i segons que hom considera les dignitats divines o bé caràcters propis de les creatures. Intercambiables en Déu, en les creatures les dignitats no més són commutatives amb l'*ens transcendente* (o *genus generalissime*, que ací fa el paper de la substància de l'Arbre de Porfiri<sup>12</sup>). Però hom hi pot veure «equivelències de camp» i hom pot dir que, de certa manera, tot home bó és un home gran (sens que la seva bondat sigui la seva grandesa). El P. Platzeck recorda que, en la teoria, el método ha de permetre un *descensus* que assoleixi l'individu concret; en realitat no més fa recurs a relacions que encara semblen abstretes i indeterminades. Lligant els principis absoluts de la figura A i els principis relatius de la figura T (lo que encara resulta més clar si, contràriament a lo que fa l'autor, hom simbolitza els primers amb majúscules i el segons amb minúscules), BC significarà, per exemple, que B té C, b i c (ço és, que la bondat posseeix la grandesa, la diferència i la concordança) i que es tracta d'una predicació *in quale*, car la predicació *in quid* es reserva a Déu (en qui la Bondat és, al mateix temps, Grandesa). Hom no comprén gaire com pot un método semblant ajudar l'artista a assolir la quidditat efectiva de l'*ens reale*.

<sup>12</sup> En la taula de les quatre figures de l'*Ars inventiva* (t. I, plana 321) el P. Platzeck s'ha deixat escapar una falta de dibuix (lletra I en comptes de K), que el lector pot corregir: cf. plana 265 —en l'*Alphabetum*—, «magnitudo», t. II, p. 207, n. 17: «unheidegerianisch».

D'altra banda, amb la figura IV en Llull retorna al sil·logisme tradicional. Les nou lletres s'hi troben disposades aramai en tres cercles concèntrics i mòbils, que permeten un nombre considerable de combinacions ternàries (tenint compte, ací també del valor doble de cada lletra), però no més es té compte de 84 figures teòriques, la major part de les quals seran eliminades després per l'aplicació de les regles clàssiques. La taula, per la seva mateixa estructura, no més es refereix al sil·logisme en bArbArA, de manera que hom lloa de massa aquest sistema de representació quan hom hi veu, com ho fa el P. Platzeck, un esboç dels cercles d'Euler. Més que de sistematitzar els modes i les figures, el projecte d'en Llull és el de donar l'instrument pràctic per a trobar: 1) les «raons» darreres corresponents a un problema donat; 2) el tipus de raonament convenient per a resoldre aquest problema; 3) el terma mitjà necessari per a la demostració d'una solució donada. Malauguradament, l'utilització dels símbols alfabètics serveix sobretot per a ajudar la memòria, i el comentari que els acompanya és indispensable, sempre, per a comprendre'ls. I el fet de que, d'altra part, el cercle, el triangle o el quadrat tinguin un altre valor al·legòric afegeix a llur utilització una significació moral, però no contribueix gens a constituir un càlcul autènticament formalitzat.

En Llull era conscient, d'una manera més o menys clara, d'un defecte radical (i, en la seva perspectiva, sense remei), o bé volia no més fer més pràctica la utilització del seus art? De fet, n'ha simplificat progressivament les figures i els símbols. En el *Libre de contemplació* havia llençat barrejades les 22 lletres de l'alfabet llatí per a designar realitats pròpiament teològiques, com és ara Déu, la Humanitat del Crist, l'infern, el paradís, juxtaposades a virtuts i vicis humans; es tractava per ell de indicar l'entrellat de totes aquestes nocions tan diverses (l'«entrament que les unes faran en les altres»). L'*Ars maior* reunia en forme de creu cinc figures, A, T, V, S, X<sup>13</sup> i una taula complerta de combinacions entre el foc, l'aire, l'aigua i la terra. Els termes es referien a regions diverses de lo real, i Déu també hi figurava, com i també les virtuts i els vicis.<sup>14</sup> En la figura S —situada al mig de la creu, sots una X i una Z que han de

<sup>13</sup> La figura V és la dels vicis i de les virtuts; no més comporta 14 termes. Per un cantó, les tres virtuts teològals i les quatre cardinals, i per l'altre (sense verdadera simetria) els set pecats capitals. La figura X és la de la predestinació: els 16 termes que conté (i que coincideixen parcialment amb els de la figura V) són saviesa, predestinació, perfecció, mèrit, força, grandesa, esser, saber, justícia, lliure arbitri, defalliment, voluntat, privació, ignorància.

<sup>14</sup> En la figura T de l'*Ars maior*, el primer ternari era, ja ho hem dit Deu-creatura-operació; el darrer era real-dubtós-irreal. No arribem a comprendre com el P. Platzeck pot evocar-hi el tema teològic de la Trinitat. La taula dels elements permet segons en Llull tota mena d'aplicacions als temperaments, a les plantes medicinals, als colors, etc.

simbolitzar la veritat i la falsetat, la lletra S significava el *subiectivum intellectivum singulare*— en Llull inscriu quatre quadrats, quins setze punts cardinals divideixen també la circumferència circumscripta. El primer quadrat (EC DE) significava la memòria que conserva ATVX, ço és, el conjunt de les altres tres figures (vegeu-ne l'eschema a la plana 314), la intel·ligència que el comprèn, la voluntat que l'ama i, finalment, la constel·lació BCD. El segon (FGHI) simbolitzava la memòria que conserva ATVX, la intel·ligència que el comprèn, la voluntat que el desama i, naturalment, la combinació FGH. El tercer (KLMN) representava la memòria que oblidava AVTX, la intel·ligència que no el comprèn, la voluntat que l'ama (però en va), i el conjunt AVT. Tenient compte del principi que unifica els termes del ternari en un quart terme i representen el tot en quaternari,<sup>15</sup> un quart quadrat (OPQR) significava la síntesi dels altres tres, O fent referència a BFK, P a CGL, Q a DHM, R a OPQ, ço és, successivament als tres primers punts cardinals dels tres primers quadrats i, per acabar, síntesi de síntesis parcials, a la sèrie dels quarts punts.

Si es tractàs de combinatòria purament, hom s'extranyaria de no trobar-hi ni la combinació negativa i mala memòria-mala intel·ligència-absència d'amor, ni les quatre relacions bona memòria-mala intel·ligència-amor; bona memòria-mala intel·ligència-absència d'amor; mala memòria-bona intel·ligència-amor; mala memòria-bona intel·ligència-absència d'amor. Dir que en Llull no disposava de cap més lletra perquè havia esgotat l'alfabet llatí fóra una justificació ben pobre. En realitat, ja que es tracta d'assolir un *subiectivum reale*, el ternari format de tres termes purament negatius no té cap significació. En una perspectiva agustiniana, en la qual la memòria presenta el seu objecte propi a l'intel·lect, la unió d'una bona intel·ligència i d'una mala memòria és tan impensable com la d'una bona memòria i d'una mala intel·ligència. El ternari procedeix certament del *De Trinitate*, però la utilització que en fa en Llull a qui no és directament teològica: tot s'aguanta efectivament sobre el bon o el mal ús de les tres facultats i, davant la indissociable parella *memòria-intellectus*, la voluntat té una funció decisiva. Per més que l'igualtat dels dos primers termes suggereixi qualche analogia amb la *processio ab utroque* que professa l'Església llatina, el tercer terme s'assembla poc amb l'Esprit-Sant, car la seva funció no és de «refluir» vers la intel·ligència i la memòria lligant-les l'una amb l'altra, si no de permetre o de vedar l'efectuació concreta de l'acte —segons que opti lliurement per l'amor o bé pel desamor— concebut per la sinergia prealable de les altres dues facultats.

\* \* \*

<sup>15</sup> La volta de la capella de l'hospital Sant Nicolau, construïda a Cues segons els plans del Cardenal, contindrà un passatge ben curiós del 2 al 3, i al 4, que evoca, naturalment, la *Tetractys* pitagòrica, però també els quatre elements. De fet, el quart angle de cada quadrat és un mal símbol de la unió dels tres altres.

El lloc d'aquestes estructures vanament complicades serà ocupat, en l'*Ars inventiva*, per models més senzills i una xic més homogenis. En Llull però no reeixirà mai (ho havia desitjat de veritat?) a constituir una lògica pura, separada de tota consideració psicològica, cosmològica, metafísica o teològica. Potser en la *figura generalis* de l'*Ars maior* és on en Llull es troba més aprop d'una autèntica combinatòria, quan presenta totes les combinacions possibles entre les quatre figures A, T, V i X:

A	T	V	X
AT	AV	AX	
TV	TX	VX	
ATV		ATX	
AVX		TVX	
A	T	V	X

però les regles que utilitza no són pas riguroses i no constitueixen cap mena de càlcul complet.

El fet d'utilitzar les lletres no representa cap novetat; Aristòtil les utilitzava en les seves *Analitiques* (i en la *Física*); l'Edat Mitja coneixia prou bé el quadrat AEIO, que designava les proporcions universals i particulars afirmatives o negatives, en el qual les rectes horitzontals, verticals i obliques indiquen els contraris i sub-contraris, les subalternants i subalternades, i les contradictòries. Entre les fonts possibles de les imatges lul·lianes, el P. Platzek senyala d'una manera particular, l'imatge de l'Arca de l'Aliança, en el *Biniamin maior* d'en Ricard de Saint-Victor, en la qual quatre rectes figuren *aquiritas* i *iniquitas*, *prosperitas* i *adversitas*, les anelles col·locades a les quatre cantonades del rectangle fent referència als *arcana divina* pels quals la Providència permet, per al seu perfeccionament, la dissort del just, i la Ciència, per la seva condemnaació, la del malvat, mentre l'Ordre determina l'abandó del malvat a ell mateix i la Predestinació protegeix eficaçment el just. Aquests aspectes diferents de l'única saviesa formen virtualment un cercle sense començament ni fi, però cal ajuntar-hi lletres i xifres (i una circumferència elíptica) per obtenir un esquema comparable amb els d'en Llull. Sobre aquest punt, cal dir tanmateix que la influència de l'Àlgebra, introduïda a Europa en el segle XIII, no deu pas haver sigut ben determinant. En canvi és possible que les figures lul·lianes deguin quelcom, no al *Sepher Zohar* (sensiblement posterior a les primeres presentacions de l'*Ars*), però a textos pre-kabbalítics molt més antics, i especialment al *Sepher Jezirah* (Llibre de la Creació), en el qual els deu sephiroths —espirit, aire, aigua, foc, davant, darrera, alt, baix, dreta, esquerra— constitueixen, junts, una unitat creada, amb combinacions de tota mena entre elements físics, parts del còs, constel·lacions, etc., i amb les lletres de l'alabet hebreu disposades en dues centes trenta «portes». Les xifres successives que hom tro-



va en els tractats d'en Llull son diferents i no hi ha cap lloc en cap de les seves figures per a l'home-microcosmos, però tan en l'obra d'en Llull com en la dels Kabbalistes, les lletres es refereixen ensems a conceptes i a realitats.<sup>16</sup>

El P. Platzeck indica, amb raó, una font més clàssica: la gramàtica, que, tan per Priscia com per Donat, comporta primerament l'estudi de l'alfabet i de les parts del discurs (nomenat precisament *ars minor*), i després llur combinació sintàctica (o sia *ars maior*). L'aspiració d'en Llull és més alta, no hi ha dubte: un títol com *Ars inveniendi veritatem* revela un pla heurístic i, a la fi, el d'*Ars generalis* qualificarà una empresa encara més ambiciosa. Però la distinció que posa des de bon principi entre «signe i significat» prou la deu a les reflexions dels «gramàtics especulatiu». Al començament de l'*Ars inventiva* insisteix sobre la distància que hi ha de les coses als mots: si les essències i les operacions de les *res* són molt més riques que llurs *similitudines in mente*, aquestes mateixes *similitudines* oltrapassen de molt les significata *in verbis*. Per això en el *Libre de contemplació* en Llull posa al costat de la A que simbolitza Déu una B que en representa la significació (sota la quadruple forma de la uni-trinitat, de les nou dignitats, de la creació i de la salvació); a la lletra C (que correspon a l'ànima) hi ajunta la D, que n'explicita el significat presentant-la com a creatura que lloa, serveix y obeeix, receptacle de bens i deutora de Déu. La *realis significatio* fa referència a un *esse intelligibile*, que no més existeix parcialment *ex parte rei*, la significació intencional essent-ne limitada per la finitesa de l'intel·lect creat, que no més coneix mitjançant les *species*. Però la *virtus*, lligam vivent de lo implícit a lo explícit, en Llull la considera sempre en el sentit de «significació».

El *Libre de contemplació* defineix la *dignificatio* com a *revelatio secretorum* mitjançant un conjunt de *proprietates* que corresponen, d'una part, als predicables i a les categories porfirico-aristotèliques, i d'altra part a la imatge estructural de l'«arbre». En els textos ulteriors, tal com ho hem dit avans, la parella *actio-passio* esdevindrà més central. L'*Ars generalis ultima* (1308) insisteix sobre el fet que si la *potestas* (ben diferenciada de la pura *potentia*) no més és vera pere la *veritas*, la *veritas* no més pot agir per la *potestas*. Totalment absent en Déu, la *otiositas* fa referència al no rés parcial de les creatures. En el seu tractat parisenc del 1311 —*De correlativis innatis*—, en Llull forja tota una sèrie de termes bàrbars per a traduir lo que ell nomena les *qualitates-propiae proprio modo* (que determinen la mateixa estructura de l'essent): *possificativum*, *possificabile*, *possificare*, *possificans*, *possificabilitas*, etc. Per darra aquest deliri verbal, hom entreveu la idea que guardarà en Ni-

<sup>16</sup> Sobre les relacions entre el cercle i la recta, el P. Platzeck ens recorda el comentari d'en Proclus de la definició 4 dels *Elements* d'Euclides, però nota tanmateix que en Llull ignorava aquest text.



colau de Cues (bo i donant-li, en el *De posses*, un rang ben diferent): l'*agere* com a *nexus* dinàmic entre un *agens* i un *agibile*, que no més coincideixen en Déu.

En el seu *Liber Chaos* (Montpellier, 1275-1281), en Llull descriu l'*agibile* original en termes que evocuen les mitologies antigues o la física presocràtica (i les seves prolongacions estoiques), i també, sembla, el «receptacle» del Timeus.<sup>17</sup> Aquest terme equívoc desapareixerà de les obres posteriors, en les quals el lligam actiu entre forma i matèria és generalment definit com *compositio*. Multiplicant aquestes *significata in verbis* (quina indigència en Llull ja indicava de bon començament) no més logra en realitat —en un *Alfabet* que el P. Platzeck reconstrueix acuradament a la plana 363 del primer volum del seu llibre, utilitzant les indicacions que el *De significatione* (1304) dona per a completar la síntesis de l'*Ars generalis*—juxtaposar de faisó ben complexa (i arbitrària) oposicions binàries corrents, com és ara simple i complexe, substància i accident, etc.?, els ternaris relatius que ja hem examinat avans diferència-concordància-contrarietat, etc.), jerarquies teo-cosmològiques de l'estil de Déu-àngel-Cèl, quaternaris tradicionals, com és ara el de les virtuts cardinals, el septenari dels pecats capitals (transformat en enèada amb la intervenció de la *incostantia* i de l'*acedia*), etc. Malgrat que la taula inclogui el *mundus instrumentalis* (o *artificium*) que comprèn les *arts mecàniques*, podriem dir que es tracti ací de la *menschliche Kultur*? No sembla pas que en Llull vagi més enllà de les esferes abstractes d'un saber que no deixa gairebé cap lloc ni a la història ni a la geografia, ni a l'observació de la natura ni a la teoria política. D'altres obres de l'ermità català suggereixen, al contrari, que aquests problemes li interessàven d'una manera capital; però no sembla pas que, en l'*Art*, en Llull hagi reeixit, ni tan sols al nivell d'un simple sincretisme, a presentar la imatge significant de la totalitat dels significats reals, tal com els podia capir un home del seu temps (partint, per exemple, de l'Enciclopèdia que ja representava l'obra d'Albert el Gran), i que hom hauria pogut considerar novament, en la perspectiva universalista del *Didascalicon* d'Hug de Saint-Victor, amb el contingut, ja més ric, que permetia el desenvolupament del saber en nombrosos camps, al començament del segle XIV.

De totes maneres, no sembla pas que en Llull hagi sommiat un «arbre» únic de significacions, en el qual lo singular es deduiria de lo universal. Però en el *De significatione*, la llista de les *significationes reals* sorprèn bastant, car si hom hi trova termes concrets com «rei» (devant «senyoria») i «intel.lect» (devant «intel.lecció»),

<sup>17</sup> El caos s'enten en un sentit espacial, que vé d'Aristòtil (*Phys.* A 208 b 29-30). En Llull el comprèn més tost com a forma originària de la matèria, que com a matèria sense forma.

«justícia» hi correspon realiter a «bonea». En cambi la *significatio intentionalis* no fa pas solsament referència a essers lògics o matemàtics o bé a rationes teològiques, sino que en fa també als elements físics i als planetes. Real o intencional, la significació roman sempre més ençà del *concretum*, o sia de l'*esse in quo ipsa res est sustentata*. I tanmateix en Llull no renuncia mai a l'esperança de lligar el pensament i lo real. En el *De ascensu et descensu intellectus* (que és posterior d'un any al *De significatione*), parla, per manera d'«instrument», d'una escala que s'eleva cap a la seu de la Saviesa, seu voltejada de núbols. Dotze *loci* —acte, passió, acció, natura, substància, accident, simple, compost, individu, espècie, gènere, essent— han de permetre de pujar «intel·lectualment» els dotze graons que van de la pedra fina de Déu, passant per la flama, la planta, l'animal, l'home, el cèl i l'Àngel: juxtaposició pura, altra vegada, de conceptes operatoris, escollits arbitràriament per correspondre a un total numèric predeterminat per raons simbòliques probablement (i que varien de l'un tractat a l'altre) i de símbols concrets que fan referència a l'escala tradicional de les creatures.

El P. Platzeck ha confrontat acuradament els textos d'En Llull a les obres dels «gramàtics» del seu temps, i particularment a les del «modistes»: allà on aquests oposen la *forma permanens* del substantiu a l'acte del verb (forma distantis) que sembla separar l'operació de l'esser, en Llull insisteix principalment sobre el caràcter indissociable d'aquestes dues formes, i sobre la funció de l'adjectiu que indica la disposició a agir. Subratlla també la «teleologia» de l'acte bonificant, pel qual un bonificable esdevé bonificat, aquest principi, subjacent a totes les operacions de l'Art, és extra-gramatical.<sup>18</sup>

\* \* \*

I potser també és extra-lògic, però no és pas aquesta l'opinió del P. Platzeck, que sosté que, inclús formalitzada al màxim, tota lògica defineix primerament operacions, que fan referència a continguts de consciència intencional, i reposa sobre principis operatoris que ja serian posicions (preses voluntàriament o involuntària) ontològiques. No hi ha dubte que aixís es pugui parlar de la lògica antiga i migeval i fins i tot de part important de la lògica moderna, però la intenció explícita dels lògics actuals és ben diferent; sembla, per lo tant, paradoxal de presentar a en Llull com l'home del seu segle que s'els hauria atançat més, quan precisament ell s'esforça tant per a criticar el caràcter massa formal d'un mètode que no més tindria en compte les «intencions segones» i posaria entre parèntesi, per dir-ho aixís, qualsevol referència a les «intencions primeres». Quan l'autor de la *Logica nova* (1303-1305) la qualifica de *naturalis*, més que revolucionar l'ensenyament de les

<sup>18</sup> Déu no deixa pas a les creatures el seu poder creador, reservat a l'esser únic quina *essentia* és l'esse; l'*operari* de les creatures els és propi.

escoles, lo que vol és insistir sobre la indissociabilitat de lo «racional» i lo «real». Però la seva finalitat primera — i això pot sorprendre als seus propis lectors — és d'aclarir la lògica tradicional, de unificar-ne les parts i de fer-ne més fàcils l'aprenentatge i l'aplicació.

Els sis primers capítols del llibre es refereixen successivament a l'arbre de Porfiri (que cal considerar com *naturalis* i *logicalis* ensem), als cinc predicables, a les deu categories, a la definició de cent nocions (extremadament heterogènies), a la teoria del sillogisme, a l'aplicació de la lògica a la metafísica i a la teologia; com en tots els tractats lul·lians el darrer capítol (quaestionarium) és un recull d'exercicis pràctics. Al cim dels essents, en Llull hi situa — ja ho hem vist — un *ens* que els enclou tots i que, d'ell mateix, és «sense nom», lo que significa, ben clàssicament, que els transcendents no són les espècies d'un genus. Però cal no confondre'l amb l'*esse* concret de les coses singulars. Per més que digui que és «confus» — i això no significa pas que sigui de caràcter «psicològic» i que neixi en l'esperit d'una pura superposició de imatges individuals —, aquest *ens* pot ésser vàlidament atribuït als essents determinats (per la via doble de les substàncies i dels accidents). Hom notarà que en Llull no fa, ací, cap al·lusió, quan parla de *supponere pro*, a la important distinció entre «supposició material» «que no li interessa gens» i «supposició personal» (que sempre fa referència a una «primera intenció»).

Lo que la *Logica nova* diu de la teoria dels predicables no mereix gaire atenció; el P. Platzeck nota, malgrat tot, que *genus*, *species* i *differentia* hi són nomenats *entia*, i que *proprium* hi és assimilat pràcticament a la substància mateixa; també nota que, per a provar la impossibilitat d'un *accidens* real comú presuposat per judicis contradictoris (en els quals lo verdader i lo fals s'exclouen com el bé i el mal, etc.), en Llull utilitza el mètode dels «exemples»<sup>19</sup> que pertany més aviat a la retòrica persuasiva i convé perfectament al seu pla apologètic. A propòsit de les categories, hom retroba els quadros de la figura T. Sorpren la llista de les cent nocions que el capítol quart presenta com a *formes* (i la «forma» es considera com el *propter quid* en el qual «consisteix sobretot» cada acció i sense la qual no podria subsistir). La primera de la llista — l'*individuum* — correspon de fet a l'*ens* del primer capítol i significa «la substància en la qual reposen el genus i l'espècies». Segueixen els nou principis universals de l'*Ars generalis*, i els principis relatius, però amputats de la «diferència». És difícil d'ordenar les noranta una formes següents, i moltes d'elles no són conceptes

<sup>19</sup> Declara, per exemple, que és «evident» que de «Tot vivent és substància» i de «L'home és vivent», hom no pot concloure de cap manera que «cap home no és substància».

lògics (natura, moviment, memòria, generació, corrupció, influència, refluència, plè, buit, atracció, punt, línia, augmentació, etc.). Les definicions corresponents fan referència, quasi sempre a essents concrets; l'*afirmació*, per exemple, es defineix com un *ens rationis* que revela un *aliquid* real, la *negació* es refereix a la *privació* d'un *ens reale*, la *intensitat* és ço per que un essent es manifesta (intensiu s'oposa, aquí, a confús), el *subiectum*, l'essent del qual es poden dir varis predicats perquè conté varis essent, etc. La *contradictio* és una concepció mental impossible fòra de l'ànima. Les formes matemàtiques o físiques tindrien un lloc més adient en una llista comparable a la hom trova al final de l'*Ars generalis ultima* (dedicada a les aplicacions pràctiques) i que inclou la digestió, el dret, l'art militar, el comerç, mesclats amb la consciència, l'eloquència, la memòria, etc.).

Quan no més una premissa és necessària, el sillogisme, en la llengua d'en Llull, és simplement *verdader*; si l'una d'elles no més té veritat sensible, és *més verdader*; i és *molt veritable* quan les deu premisses tenen una veritat intel·ligible; és *trascendent* cada vegada que la major i la menor contenen atributs divins. En aquesta jerarquia el contingut formal compta molt menys que la troballa de l'esser. El raonament pot anar de l'efecte a la causa (*quia*) o de la causa a l'efecte (*propter quid*); el millor és el que els considera simul, o sia en llur *equiparantia*.<sup>20</sup> Quant a la modalitat, cal notar que en Llull no considera ni lo contingent, (ço que podria no esser), ni un possible que és reduiria a un lògicament no-contradictori imposat com de fòra estant a la voluntat creadora. El sòl possible es defineix com a ço que existeix gràcies a aquesta voluntat, i el sòl impossible com a ço qui li roman exterior.

\* \* \*

En l'esfera de la lògica, la contribució més nova d'en Llull —si no la més feconda— és, segurament, la seva curiosa teoria de la *vicesima fallacia*. Al començament del *De fallaciis novis* (Montpel·lier, 1308-1310), en Llull recorda enfàticament l'immens pilot de contradiccions que representa l'obra dels filòsofs, dels juristes, dels metges, etc. Tanmateix no en treu cap conclusió desesperada; en comptes de vendre's l'ànima al dimoni, vol reconciliar amb els lògics els que estudien la natura. Hom s'equivoca sovint, pensa en

<sup>20</sup> Aquest procediment vé probablement d'en Ghazali; el P. Platzcek el relaciona, més llunyanament, amb Plató (Parm. 144 d.).

<sup>21</sup> De vegades en Llull utilitza aquest principi en un plà específic, per exemple en el *De venatione medii* (1308-1310), en el qual creu que pot establir una *coaequatio terminorum* en el sil·logisme següent:

Tot vivent raonable és qualche substància raonable.

Tot home és qualche vivent raonable.

Tot home és qualche substància raonable.

En aquest cas, diu el P. Platzcek, l'espècie està considerada com a suma d'individus.

Llull, perquè hom pren per autèntiques contradiccions proposicions que no més s'oposen «aparentment». Lo que ell nomena, de manera equívoca, el «vigèssim sofisma» (perquè l'estudia després dels que corresponen a les dinou formes vàlides del sil·logisme) representa per ell més tost, una «nova manera de lligar les premisses, que sembla no concluir i condueix en cambi a una mena de intel·lecció». L'estudi tan precís que fa el P. Platzeck d'aquests textos paradoxals (que han fet esgarriar tant de lectors) té el gran mèrit d'aclarir-lo posant-los en relació amb el «tretze sofisma» de l'*Ars generalis ultima*.

La idea d'en Llull és, efectivament, la següent: el lògic no ha de refusar mai, per raons formals, lo que els sentits, la imaginació o la intel·ligència imposen. En ella mateixa, en la seva pròpia quidditat, cap pedra no és visible, però és cert que nosaltres veiem coses sensibles que són pedres. Per lo tant és veritat ensems que cap pedra no és visible i que qualche pedra és visible (proposicions lògicament contradictòries), que qualche pedra, per lo tant, pot esser qualificada, sensa contradicció veritable, visible i no-visible ensems. A propòsit dels sofismes fondats sobre el desconeixement del temps, i que hom resol fàcilment distingint acte i potència, Pere d'Espanya donava l'exemple de la mà, tantost overta, tantost tancada. En el *De fallaciis novis*, en Llull considera més aviat cassos en què la identitat del subjecte no més és aparent. Si S, efectivament, és un terme equívoc, «qualque S és P» és compatible amb «cap S no és P» i hom pot correctament afirmar que «qualque S és P i qualche S és no-P». Més valdria tanmateix distingir ací els dos sentits de S, escrivint S<sup>1</sup> i S<sup>2</sup>. Ara bé, no solsament en Llull no pren pas aquesta precaució, sino que, per a sorprendre al seu lector, gosa escriure —incorrectament—: «qualque S és P i no-P», quan de fet no atribueix al mateix subjecte singular, inclús en moments diferents, dos atributs oposats. La seva intenció és, evidentment, de utilitzar una fórmula que colpeix per a estimular la recerca, ja que es tracta de descobrir les dues significacions (igualmente l·legítimes) d'un mateix terme. Els procediments que suggereix per això fer, sobretot en els cassos de *dubitatio* i de *definitio*, son més tradicionals que en Llull sembla pensar-ho, ja que la distinció entre *suppositio materialis* i *suppositio personalis* (absent, ja ho hem dit, de la *Logica nova*) permetria als dial·lectics de resoldre fàcilment l'aporia aparent d'un dubte que, com a acte de judici, pot dir-se real quan l'objecte que vol aquest acte és dubtós, o la d'una definició que, com a tal, no és lo definit però ho és de certa manera quan l'assoleix de veritat.

Partint de cada sofisma tradicional, lo que el P. Platzeck proposa de nomenar «regla lul·liana» prescriu una sèrie de transformacions d'un tipus veritablement sorprenent. Prenem l'exemple clàssic del cà —que ha figurat en tots els manuals medievals avans que Spinoza no el fés figurar en un text que hom evoca sovint



contra la mateixa Edat Mitja. La *fallacia per aequivocationem* es posa clàssicament en dArII:

Tot cà pot lladrar  
Qualque constel.lació és un cà  
Qualque constel.lació pot lladrar

Per exemple, havent transformat (segons unes regles quelcom diverses de les que havíem vist a la primera figura) el sil·logisme en fEAlptÖ:

Cap pedra no és vivent  
Qualque pedra és substància  
Qualque substància és no-vivent

que esdevé aleshores:

Cap pedra no és vivent  
Qualque pedra és vivent  
Qualque pedra és vivent i no-vivent,

en Llull declara: «La major [presa, tal com és, del raonament original] és equívoca, car cap pedra no és un vivent sentint, però una **pedra pot representar un vivent**. La menor és absolutament vera i, posant la segona significació de la major, en suprimeix la primera». La «prétendue» conclusió juxtaposa, altra vegada, les dues significacions, la que es refereix al vivent en la pedra com a tal (i la n'exclou necessàriament) i la que es refereix al vivent en la pedra compresa al·legòricament. Però tant si es tracta d'una substància mineral com de *Petrus* considerat com la *petra* sobre la qual està fundada l'Església, en Llull ens vol fer referir sempre a una realitat concreta i viva.

\* \* \*

El P. Platzeck clou el seu estudi amb algunes reflexions sobre l'«axiologia» lul·liana. En el *Libre de Contemplació*, l'amor figura, entre les dignitats divines, en un lloc central, entre els quaternaris infinitat-eternitat-saviesa-potència i força-bondat-simplicitat-perfecció. Entre el 1282 i el 1287, en Llull havia escrit els aforismes que figuren en el seu *Blanquerna* i que constitueixen el *Libre de Amic e Amat*! L'Any 1290, compona l'*Art amativa* (Ars amativa boni) i l'*Arbre de Filosofia desirad*, i l'any 1298, l'*Arbre de Filosofia d'amor*. Però ja sabem que, per a en Llull, l'amor és inseparable del voler, del qual parlarà altra vegada, l'any 1304 i el 1314, en el *Liber de voluntate* i en el *De voluntate Dei*. Sabem, d'altra part, que per a en Llull *agere* no es dissocia mai d'*esse*; si hom separa «manera



de saber» i «manera d'amor», hom cau en la sofística o en la pura velleïtat. Sense *forma effectiva*, tota *forma essentialis* resta vuida; fins i tot l'*ens rationalis*, i a fortiori la pedra i el vegetal operen gràcies a una virtut unitiva, anàloga a l'amor que lliga *amativitas* i *amabilitas*. Però lo que mesura aquest amor, lo que dona valor a lo que en Llull nomena la *sursumactio* de la creatura, çò és el seu «dépassement» d'ella mateixa vers Déu, és la *bonea* de l'amat. Aquí *valor* és un terme de caballeria, lligat a *honor*, però tota acció natural és un *valer*, car el bé és, primerament, productor de bé. Aixís com elimina de lo real tota contradicció autèntica i per més que parli, ja ho hem vist, de que la voluntat ha d'escollir definitivament entre l'amor i el desamor, el filosof mallorquí refusa, finalment, al mal tota positivitats i descriu de bon gust, més que la caiguda o la revolta, l'ascensió simbolitzada pel «cortège» de Dama d'Amor.

Fondant la seva sèu entre les seves dames (principis universals) i els seus patges (principis derivats), la noble Dama sèu en l'arrel mateixa de l'*Arbor amoris*, quin tronc significa la forma i la matèria de l'amor, quines branques signifiquen les seves nombroses pregaries; els seus rams són generositat, belleza i solac; les fulles, sospirs, llàgrimes i temors; a les flors corresponen els cants d'amor i el fruit no n'és menys que la *fruitio* de la unió beatífica. El «cortège» triunfal d'Amor surt del mateix esser —lo que no és no pot esser amable— i, a través de les «dignitats creades» (segons tots els esquemes de la combinatòria lul·liana) s'eleva poc a poc fins a font inesgotable de tota dilecció. En el pròleg de l'*Arbre de Filosofia d'amor*, el piadós ermità es dirigeix a la bella parisiensa que simbolitza l'amor: que no és gelosa de sa germana, que simbolitza el pur saber? (En Llull, que escriu aquest tractat a París, deu pensar amb l'intellectualisme àrid que invadeix la rue du Fouarre). La Dama respon que ningú no voldria apendre si no fós l'aguilló de l'amor, però que el perill consisteix en lligar-se a la ciència oblidant lo que hi feia atancar-s'hi i que li donava la seva vera significació: «Si estic trista, no és pas per gelosia o per orgull, sino porque quasi tothom s'allunya de la seva pròpia finalitat. Com poden trovar la veritat, si ignoren el bé?»

Alumne dels dominics, amic dels cartoixans, en Ramon va pertanyer molt probablement al terç ordre franciscà, i les despulles del «beat» reposen en l'Església de Sant Francesc de Palma de Mallorca. Però el seu cant d'amor és d'un estil ben diferent del pobrissó. Inclús en els seus «élans» místics, el missioner resta apassionat de regles lògiques i de subtils distincions. La seva *Ars generalis* ha revelat ésser ben vana: no deu haver convertit gaires infidels i la seva contribució al progrés científic és, com a mínim, contestable. Però, per pesades que siguin, les empreses lul·lianes revelen un esforç de reflexió que emociona i manté idees profundes o almenys que estimulen. Idees que no més pertanyen marginalment a la veritable història de la lògica (i de l'epistemologia), però

que tenen el valor positiu d'utopia anticipadora. Tanmateix el mèrit principal d'en Llull és el d'haver romput amb aquest mijà de la força que acabava de deslliurar, quan ell naixia, la seva illa tan estimada d'una dominació també violenta i expansiva. Amb els seus cercles i triangles policroms com a soles armes, però havent après llur llengua i llegit llurs llibres, en Llull s'avançà sense por cap a l'altres homes que professàven una fè diferent de la seva, però que l'havien de comprendre, ja que, com ell mateix, estàven dotats de raó i eren capaços d'amar. S'avençà temeràriament, fins al quasi-martiri, sense cap sentiment que semblés menyspreu o odi, somniant fins a la fi una humanitat fraternal, unida, gràcies a l'Art», en la lluminosa jòia de la «concordància». Entre els pensadors del seu temps n'hi ha sense dubte de més grans, però és ben possible que malgrat les seves «naivetés» i les seves extravagàncies, en Llull sigui de tots ells, sino el més modern, el que el nostre cor estima més.

*Maurice de Gandillac  
(París)*

*Traduit del francès per Lluís Sala Molins*

---

*Nota:* Este trabajo, escrito a raíz de la publicación de la obra del P. Platzek, se publica, ahora, como parte del homenaje que le rindió ESTUDIOS LULIANOS, a raíz de haber cumplido sus setenta años y de haber celebrado sus Bodas de Oro religiosas.

## ESTUDIOS HISTORICO - LULIANOS

### LLUCMAJOR, EN LA HISTORIA DEL LULISMO

#### INTRODUCCION

El tema de mi disertación pregonera -sin que ello dependa de mí- es sugestivo, por razón de su novedad. Pero lo es más, en virtud de los problemas o asuntos que plantea.

No creo que desdiga de un pregón festivo que se constituya en proclamo de interrogaciones, cuya respuesta, podría alumbrar la historia del lulismo y, a la vez, escribir capítulos gloriosos de la historia de Lluçmajor.

Esto no significa que haya venido a crear problemas; sino a exponer unos problemas; a exponer unos problemas existentes, desde hace siglos, que pulsan con mayor fuerza, a medida que van floreciendo los estudios medievales y, concretamente, la investigación científica en el campo del lulismo.

He aquí los asuntos que traigo, en alas de mi humilde pregón:

1) Relaciones de Ramon Llull con el monte de Randa, conocido, en vuestra historia, por *puig* o *pug*.

2) El P. Catany, "*mestre del puig*", ¿era el P. Bartolomé Catany, mallorquín, franciscano, lulista, del grupo de los espirituales reformadores, fundador del Convent de Jesús...?

3) Ese P. Bartolomé Catany -conocido por el venerable Catany- ¿era natural de Lluçmajor?.

4) ¿Es él el verdadero traductor de la *Vita coetanea*, la cual, además del texto latino del s. XIV, de origen parisiense, cuenta con una versión mallorquina?.

5) Miguel Thomàs de Taxaquet, en Trento, ¿no se adhirió a la empresa de Luis Juan Vileta dirigida a evitar que las obras de Ramon Llull quedasen incluidas en el nuevo *Indice de libros prohibidos*, que se preparaba a raíz de un Concilio?.

\*Conferencia pronunciada por el Dr. S. Garcías Palou en el Salón de Sesiones del Ayuntamiento de Lluçmajor (Mallorca), el día 28 de septiembre de 1.973.

I

RANDA Y RAMON LLULL

La verdadera historia del lulismo de Ramon Llull comienza por la llamada *Vita coetanea*; y menciono el texto latino, y no el catalán, porque es aquél, y no éste, el original. (1).

Son pocos los autores del medioevo que cuenten con una biografía coetánea, que goce de tanta autoridad histórica como dicha *Vita coetanea* de Ramon Llull; y digo que hay pocas tan autorizadas, porque, en realidad, es una *autobiografía*. Su texto, efectivamente, fue dictado por él mismo (2) y escrito, fielmente, según nos aseguran otros documentos y, concretamente, datos de sus propias obras. (3).

Un indicio valiosísimo de su autenticidad nos lo ofrece el hecho de que la *Vita coetanea* -donde el biógrafo menciona *montem quendam, qui non longe distabat a domo sua*- (4) no es una biografía completa, sino que acaba con una referencia a la convocación del Concilio de Vienne, con la descripción de su

1) JORDI RUBIO, *La vida coetania*, La Revista dels Llibres, II, 1926, 90-9.- ID., *El "Breviculum" i les miniatures de la vida d'En Ramon Llull de la Biblioteca de Karlsruhe*, Butlletí de la Biblioteca de Catalunya, III, 1916, 73-89.

Fr. A. R. Pasqual sostuvo la prioridad del texto catalán de la *Vita coetania* (*Vindiciae Lullianae*, I, Palma de Mallorca, 1890, p. 347).

Véase GARCÍAS PALOU, *¿Un error histórico de monta en el texto latino de la "Vita coetanea" del beato Ramon Llull?*, Estudios Lulianos, X, 1966-261.

2) "... Raymundus quorundam suorum amicorum religiosorum devictus instantia, narravit scribique permisit ista, quae sequuntur hic de conversione sua ad penitentiam et de aliquibus hircus (*Vita coetanea*, ed. B.A.C., vol 212, Madrid, 1948, p. 46).

3) Las obras de Ramon Llull contienen datos biográficos o puntos de referencia de inestimable valor histórico, como, p.e., la *Doctrina pueril* (1282 ?), el *Liber de Sancto Spiritu* (1282-1283 ?), el *Libre de Blanquerna* (1283); el memorial *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (1292); el *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), ambos presentados a Nicolás IV; la *Petitio Raimundi ad Coelestinum V*, elevada a este Papa, en 1294, juntamente con el *Liber de quinque sapientibus*; el memorial presentado, en 1295 a Bonifacio VIII; el *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis christianae*, presentado al mismo Papa, en 1296; el *Liber de fine* (1305), el *Liber disputationis Raimundi christiani et Hamar saraceni* (1308) y el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309), presentados al Papa Clemente V; los opúsculos escritos alrededor de la celebración del concilio de Vienne: *Del Consili* (1309), el *Liber de natali pueruli parvuli Christi Iesu* (1310); el *Liber de ente simpliciter per se et propter se* (1311), el *Liber phantasticus sive Disputatio Petri et Raymundi* (1311), la *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (1311), el *Liber de ente reali et rationis* (1311), el *Liber de ente simpliciter absoluto* (1312)...

Todas estas obras encierran datos que permiten comprobar, con exactitud, las narraciones de la *Vita coetanea* relacionadas con uno que otro aspecto de la empresa científico-misionológica de Ramon Llull.

*Petitio Raimundi ad Concilium Viennense* (5) y, también, con una mención explícita del *Liber de Natali Parvuli Pueri Iesu Christi*, que Ramon Llull acabó la noche de Navidad de 1310 y fue presentado a Felipe IV el Hermoso (6), sobrino carnal de su gran amigo y protector, Jaime II de Mallorca, y nieto del Rey Jaime I el Conquistador.

Esto prueba que contó su propia vida en 1311 y hasta este mismo año. La *Vita coetanea*, efectivamente, acaba aquí.

Ramon Llull únicamente refirió a un monje de los cartujos de Vauvert que *ascendit in montem quemdam, qui non longe distabat a domo sua*.

No dice más el autor de su biografía coetanea, probablemente uno de aquéllos, a juzgar por lo que se lee en ella, referente a un depósito de libros donado por el propio Ramón Lull a un monasterio de Cartujos de París. (7). Aquel monje, en efecto, debía pertenecer al grupo de religiosos amigos que, según se revela en la misma *Vita coetanea*, rogaron al Maestro mallorquín que les contase su vida. (8)

No sabemos el nombre del autor literario de la *Vita coetanea*.

El Prof. Mario Ruffini, eminente filólogo, en su discurso de ingreso en la *Maioricensis Schola Lullistica*, (9), después de minucioso análisis del texto latino de la misma, no se atrevió a afirmar que se deba a su amigo, el canónigo atrebatense Tomás Le Myésier, porque al análisis del léxico, de la sintaxis y del ritmo prosaico de la repetida *Vita coetanea* es preciso añadir los de los escritos de Le Myésier, prácticamente inéditos (10).

Pero el Prof. Ruffini, trata del texto latino; (11) y el problema o asunto que se plantea aquí con motivo de la cuestión sobre las relaciones de Ramon Llull con Randa, es el de la traducción a la lengua catalana (12).

5) Que fue extraída probablemente en la, misma ciudad de Vienne del *Liber de ente simpliciter per se et propter se*, compuesto en París, el año 1311 (J. AVINYO, *Les obres autèntiques de Ramon Llull*, Barcelona, 1935, pp. 258-259, n. 169.

6) "Aquesta visió tengué Ramon a París.... i volgué posar per escrit, i acabà de posar-la-hi a París mateix, la nit de Nadal de l'any de l'Encarnació mil trescents deu. I, acabat, l'oferí al magnífic i g'oriós Felio, rei de França, al qual elevà algunès molt humils peticions" (Cap. XXVIII, ed. RAMON LLULL, *Obres essencials*, II, Barcelona, 1960, 1234).

7) JOSEP TARRE, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, 1941, p. 171.

8) Véase el texto de la nota 2.

9) El día 21 de marzo de 1959.

10) *Il ritmo prosaico nella "Vita Beati Raymundi Lulli"*, *Estudios Lulianos*, V, 1961, p. 60.

11) Publicado, por vez primera, no íntegramente, por el jesuita mallorquín P. Jaime Custurer (*Disertaciones históricas*, Mallorca. 1700, 485 ss.) y más tarde, incluido por Salzinger en el tomo I de su edición de las obras latinas de Ramon Llull (*Moguntiae*, 1721).

La edición crítica de la *Vita coetanea* es obra del P. Baudouin de Gaifler, S.J., y fue publicada, en 1930, en *Analecta bollandiana*, XLVIII, 130-178.

12) El texto catalán fue publicado, por vez primera, por Salvador Bové (*Boletín de la Real Academia de Buenas Letras, de Barcelona*, XV, 1915, 89-101). Fué reporducido en el *Boletí de la Societat Arqueològica lul·liana*, XV, 1915, 349-357. En 1925, Mn. Joan Avinyó lo publicó, de nuevo, en su *Història del lul·lisme* (Barcelona, 1915, 1-30).

Otra edición es la de F. de Borja Moll (Palma 1933) quien la había publicado en el tomo XV del *Boletí del Diccionari de la llengua catalana*. En 1948, aparecía, otra vez, en el vol. 212 de la B.A.C. (Madrid), 47-77. Más tarde, en 1957, el P.M. Batllori, S.J. la publica con *Introducció i comentaris* en el tomo I de las *Obres essencials* de Ramon Llull (Barcelona, 31-54).

Sea quien fuere su autor -mejor dicho, su redactor- lo cierto es que dicho texto latino merece el nombre de *autobiografía*, porque responde a lo que el propio Ramon Llull narró a aquel grupo de religiosos amigos, a quienes refirió que subió a un monte que no se hallaba lejos de su casa, y que una fuerte tradición identifica con Randa (13), este monte con el que esta población de Lluçmajor siempre se ha sentido ligada.

A la relación íntima que, en el transcurso de la historia, han mantenido Lluçmajor y la montaña de Randa, se debe que esta ciudad, prescindiendo de términos municipales y sucesos políticos, haya visto en aquélla el *puig*. Para Lluçmajor, el *puig*, sin más, es la montaña de Randa. (14).

Respecto de la narración relativa a la estancia de Ramon Llull en ella, ocurre, en la *Vita coetanea*, con alguna variación, lo mismo que su referencia a una visita suya al monasterio cisterciense de Ntra. Sra. de La Real.

Con motivo del conflicto creado, a raíz de la blasfemia proferida por el moro que le enseñaba el árabe, (15) Ramon Llull, según el biógrafo latino, *ascendit ad abbatiam quandam, que prope erat, orans ibidem super hac re instantissime* per tres dies. (16) Mas el traductor, conocedor de topografía, no se limita a ofrecer una versión literal, sino que refiere que *de fet, anà-sén a Nostra Dona de la Reial, per pregar nostro senyor Déu que l'inspiràs què faria del dit moro*. (17).

El monje de Vauvert no mencionó el monasterio de La Real, porque Ramón Llull no pronunciaria este nombre. Sin embargo, aquellas líneas del texto latino no dejan lugar a duda alguna, por el motivo de que se hace referencia a *abbatiam quandam, que prope erat*; y Mallorca no contaba con otra abadía que con la regalense, la cual además, *prope erat* de la *Ciutat de Mallorques*.

A continuación, el cartujo, amigo de Ramon Llull, narra que *Raymundus ascendit in montem quandam, qui non longe distabat a a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi*. (18) y el traductor -que era mallorquín y se muestra ferviente lulista- añadiendo el nombre toponimico de Randa, escribe que *munta-sén lo dit reverend Mestre alt una muntanya apellada Randa, la qual no era molt lluny de la sua casa, per ço que aquí millor posqués nostro Senyor*

13) JUAN DAMETO, *Historia general del Reyno Balearico*, Ciudad de Mallorca, 1633, 24-25. Describiendo el monte de Randa, escribe: "Es éste uno de los más illustres y célebres montes no digo desta Isla solamente, pero aun de toda la Europa por los milagrosos sucesos que en él acaecieron al grande, el Illuminado Doctor..."

VICENTE MUT, *Historia del Reyno de Mallorca*, Mallorca, 1650, 33. Escribe que Ramon Llull "el año 1275 se hurtó al comercio de la ciudad, retiróse a la soledad, subió al monte que llamamos de Randa..., en cuya cumbre auia una hermita, que fue después escuela de su doctrina..."

14) En 1254, García de Randa, propietario de las alquerías de Randa y Estahàcar, era baiulo de Lluçmajor (B. FONT OBRADOR, *Historia de Lluçmajor*, Mallorca, 1972, p. 100).

En el *Libre de Clavaria*, del municipio de Lluçmajor, en sendas páginas correspondientes a los años 1450 y 1453, haciéndose referencia a Randa, se menciona, simplemente, el "pug" y el "puig" (M. ROTGER Y CAPLLONCH, *Historia del Santuario y Colegio de Ntra. Sra. de Cura en el monte de Randa*, Lluçmayor, 1915, p. 9, notas 1 y 2).

15) *Vita coetanea*, ed. cit., pp. 50-52, nn. 11-12.

16) *Ibidem*, p. 52, n. 13.

17) Ed. Batllori, lig. cit., p. 38, n. 13.

18) Ed. cit., p. 52, n. 14.



*pregar e servir* (19).

Es decir, que el traductor mostraba la cuna del lulismo junto a Lluçmajor. Mas hay que observar que la *Vita coetânea* es del siglo XV, mientras que la *Vita Beati Raymundi Lulli* es de comienzos del siglo XIV.

La interpretación del texto concerniente al monasterio cisterciense de Ntra. Sra. de la Real es fácil, por el motivo apuntado: porque el biógrafo de Vauvert usó el término *abbatia*, y éste no permite suponer que se refiriera al convento de los Frailes Predicadores, comenzado por Fr. Miguel de Fabra, en los solares donados por el Rey Conquistador (20); ni al convento de los Frailes Menores, levantado junto a la puerta de Bab-al-Kofol. (21).

Estos, ciertamente, se hallaban cerca de su casa de la *Ciutat de Mallorca*; pero ninguno de los dos era *abbatia*.

Las palabras referentes al monte *qui non longe distabat a domo sua*, no gozan de la misma claridad, por doble motivo: porque no consta, documentalmente, de qué casa de Ramon Llull se trata, ni tampoco de qué monte.

A la presencia del texto latino, y, suponiendo que *domus sua* fuese la de dicha *Ciutat de Mallorca*, (22) la del predio o rafal *Aljebici*, (23) situado en el término de la misma, o la del predio *Abdarena*, (24) también situado dentro de los linderos de aquél, al leerse que *ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua*, cabría deducir que se trata del monte *Bellver* o de la montaña *Na Burguesa*, porque ni aquél ni ésta se hallaban a distancia de su casa, fuera la que fuese de las tres mencionadas.

Pero ninguna de esas dos hipótesis goza de tradición luliana alguna. En cambio una tradición muy digna de ser atendida y muy antigua vincula la montaña de Randa, que está cerca de LLuçmajor, a la iluminación de Ramon Llull. (25)

Por este motivo, precisamente, cabe preguntar cuál era y dónde se hallaba dicha casa de la cual el monte de Randa *non longe distabat*.

19) Ed. Batllori, lig. cit., p. 38, n. 14.

20) JOSE M.ª QUADRADO, *Historia de la conquista de Mallorca*, Palma 1850, p. 285, nota 129.

21) VICENTE MUT, *Historia del Reino de Mallorca*, II, Mallorca, 1650, p. 522.

22) PERE A. SANXO. Noticias sobre l'orator de la casa que habità Ramon Llull, *Revista Luliana*, II, 1900, pp. 344-350; III, 1904, pp. 20-26.

23) JUAN DAMETO, *Historia general del Reino de Mallorca*, Ciudad de Mallorca, 1633, pp. 247 y 249.

24) LORENZO PEREZ-JUAN MIRALLES, *Nuevos documentos sobre la familia de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XV, 1971, 94.

25) M. BATLLORI, *Comentaris* citados, p. 38, nota 46.

El testimonio más antiguo que se conoce, es el de una carta del canónigo catalán Gabriel Desclapès, escrita a raíz de la muerte del famoso lulista, también, catalán, Pedro Juan Llobet (1450) en la que, aludiendo al monte de Randa, habla de "lo derruit lloch en lo qual consta lo reverent mestre Ramon Llull ha rebuda la infusió de la gracia (GABRIEL LLABRES, *Pedro Juan Llobet y su sepulcro*, B.S.A.L., V, 1893-1894, p. 360).

El P. Jaime Custurer habla "del monte de Randa en que, por tradición, se sabe (Ramon Llull) hizo aspera penitencia..." (*Disertaciones históricas*, d. I, cap. I, Mallorca, 1700, p. 23).

"Por lo que toca al monte de Randa, es constante la tradición de que allí instituyó Escuela el B. Raymundo Lulio, y lo declara la donación que, a favor de dicha escuela y la de la Ciudad de Palma y la de Miramar, hizo la noble Doña Beatriz de Pinos en Barcelona, 23 de sept. de 1478" (A. R. PASQUAL, *Descubrimiento de la aguja náutica*, Madrid, 1789, p. 161).

En realidad, en una Isla, como la de Mallorca, (26) apenas se puede decir que haya distancias. Efectivamente, no las hay considerables. Sin embargo, ningún morador de Mallorca -de ayer o de hoy- dirá que una casa de la *Ciutat de Mallorca* no está lejos de Randa.

Tampoco Ramon Llull pudo haber declarado a los cartujos de Vauvert que aquel monte *non longe distabat a domo sua*. Por cuyo motivo, tuvo que haberse referido a otra casa suya que estuviese más cerca de Randa. ¿Cuál era esta casa?

Se ha hecho referencia a la casa de la *Ciutat de Mallorca* y a las de los predios *Aljebici* y *Abdarena*, y no a otras, porque, a pesar de la distancia que las separaba de Randa, eran, entre las conocidas, las más próximas a quel monte; y porque el primero -de dos yugadas de extensión- (27) en el repartimiento de Mallorca tocó a Ramon Llull, seguramente, el padre del autor del *Libre de contemplació en Déu* (28), y el segundo -*Abdarena*- cuya identificación no puede establecerse con seguridad (29), fue vendido a Guillermo de Sant Just. (30).

Más probabilidad que la que tienen la casa de la *Ciutat de Mallorca*, la de *Aljebici* y la de *Abdarena* de ser aquélla de la que cierto monte *non longe distabat*, tiene *Punxuat*, la cual se encontraba dentro del término de Montuiri, hoy de Algaida. (31) Sin embargo, por razón de su distancia de Randa, tampoco parece ser que se refiera a ella la *Vita coetanea*. No es exacto, en efecto que aquella montaña *non longe distabat* de la casa de aquel predio.

De todos modos, aunque *Punxuat*, en los comienzos del s. XIV perteneciera a la familia Llull, -sin que le hubiera correspondido en virtud del repartimiento sino por haber sido adquirido, por ella, posteriormente- no por esto puede suponerse que lo poseiera entre 1265 y 1270, ni que Ramon Llull ejerciera sobre ella tal dominio, que pudiese hablar de *domo sua*.

26) Tiene una extensión de 3.625,77 Km<sup>2</sup> (B. BARCELO PONS, *Aspectos geográficos de Mallorca*, en *Historia de Mallorca* (coordinada por J. Mascaró Pasanus), 7, Palma de Mallorca, 1973, 109).

27) O sea, de 32 cuarteradas.

28) PEREZ-MIRALLES, art. cit., 94.-J. DAMEJO (ob. cit., lib. II, p. 274 escribe que "Rahal Aliebiti dos jovadas es de Ramon Llull.")

29) Se cree si sería el actual So'n Llull, que está cerca de So'n Rapinya.

30) GABRIEL LLABRES, *Sobre el predio Abdarena, propiedad de Ramon Llull*, (1271), B.S.A.L., XXI, 1927, 353-355.

El documento al que se refiere el trabajo del Prof. Llabrés va firmado por Ramon Llull y por su esposa Blanca Picany.

31) VICENTE MUT, *Historia General del Reino de Mallorca*, II, Mallorca, 1650, p. 29. - JUAN BINIMELIS, *Nueva Historia de la isla de Mallorca y de otras islas a ella adyacentes*, V, Palma, 1927, p. 5

Al parecer, Ramon Llull tuvo que poseer otro rafal o predio, que se hallase más cerca de Randa (32) : un predio del cual, con toda verdad, pueda decirse que esa montaña *non longe distabat a domo sua*.

Opino, vehementemente, que hay que situarlo al pie o casi al pie de la montaña; y, por ese motivo, brindo a vuestro historiador, el Dr. Font Obrador -y al Dr. Pérez Martínez insigne historiador del lulismo, a quien veo entre este numerosos y selecto auditorio- la tarea de intentar identificar, documentalmente, el predio o rafal que perteneció a Ramon Llull con uno de los ahora conocidos que rodean vuestro *puig*.

¿No podría ser el actual predio *Sa Mata Escrita*, desde cuyo casal, atravesando *Aubenya*, no se tarda más de media hora para subir a pié a la cima de la montaña que corona el Santuario de Ntra. Sra. de Cura?. Existe, en efecto la tradición oral -que no presento sino como leve indicio- de que Ramon Llull escribía en un lugar determinado de ese predio, que se señala con exactitud.

En un acta del notario Genis Mianes, de 22 de marzo de 1437, cuyo texto inédito poseo, gracias al erudito investigador don Jaime Cirera Prim, se señalan los límites de la alquería de Barcaix, la cual *affrontatur ex una parte cum populatoribus Podii de Randa et ex alia parte cum alquaria venerabilis Raf-faelis de Caulellis et ex alia parte cum alquaria que fuit Raymundi Lulli quondam et ex alia parte cum possessionibus Den Picornell et aliorum* (Archivo Histórico de Mallorca, Prot. M (130), fol. 52).

Según este documento notarial, la alquería de Ramon Llull podía ser colindante del Puig de Randa. No se expresa, en efecto, que Barcaix lo fuera de todo el contorno del mismo.

Pero no se deduce que, en ninguna extensión, tuviesen límites comunes, puesto que la misma alquería de Barcaix podía interponerse entre la de Ramon Llull y el Puig.

El dato luliano del notario Genis Mianes es de gran importancia. Sin embargo, no resuelve el problema cápital.

No es posible deducir que fuese Ramon Llull, el Doctor Iluminado, Efectivamente, el Ramon Llull del acta notarial puede ser su padre, quien pudo haber adquirido la alquería por compra; o un primo del mismo maestro.

32) Me baso en que en la *Vita coetanea* se coetanea se habla de *domo sua* y en que ni la casa de la *Ciutat de Mallorca* ni tampoco la de *Punxuat* responden a lo expresado por el biógrafo coetáneo.

El notario Gabriel Lull, en 1606, declara que el Rey Jaime I dio a Ramon Lull "unes heretats, que foren en lo terme de Algayda, ço es la montanya de Randa y Punxuat fins a las costas de Algayda, com appar en lo llibre del compartiment de la terra..." (J. GARAU, *Abre genealogich de la descendencia de Ramon Lull fins l'any 1606*, B.S.A.L., III, 1889-1890, 262-264).

De eso parece deducirse que Gabriel Llull conoció un "Libre de compartiment de la terra" distinto del conocido, en el que aparece esa adjudicación a Ramon Lull de la que habla el repetido Gabriel Lull.

VEASE JAIME BUSQUETS, *El código latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca* (texto latino), B.S.L., XXX, 1947-1952.

Fr. Juan Estela, lego de la T.O.R., que vivió, durante muchos años, en el Santuario de Ntra. de Cura, me manifestó que, en Randa, y por aquellos contornos, persiste la tradición, según la cual el predio *Sa Mata Grossa* -del que formó parte el actual *Sa Mata Escrita*- perteneció al beato Ramon Llull, a quien, durante su estancia en Randa, desde su casa se le subía la comida a través de *Aubenya*.

Por otra parte, en el documento, no se señala cuándo perteneció a Ramon Llull; y, por consiguiente, pudo haber sido propiedad del Senescal de la Corte de Jaime I, anteriormente a los años 1262 - 1270, y no en esas fechas.

En último caso, no se hace referencia a la casa de la repetida alquería, cuando en la *Vita coetanea* se narra que Ramon Llull *ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua*.

Es muy posible que la misma alquería sea la aludida por el biógrafo coetáneo; porque lo es, igualmente, que perteneciera a Ramon Llull entre los años 1262-1270. Pero no consta con certeza.

Lo que creo del todo improbable es que Ramón Llull, después de su conversión (1261-1265), con todo que ella supuso, adquiriera, por compra, alquería alguna.

O sea que, si no la poseía en aquellos años, el Ramon Llull, mencionado en el acta notarial es otro.

Al hablar de Randa, como cuna del lulismo, he querido expresar que, en su altura, Ramon Llull concibió el propósito de escribir un libro contra los errores de los infieles, que, al parecer, hay que identificar con el *Ars maior* que, más tarde, designó con el título de *Art general*. Y, después de haber acudido a la abadía de Ntra. Sra. de la Real, volvió a subir al mismo monte, en el que se construyó un ermitorio, donde moró por espacio de cuatro meses, rogando al Señor que bendijese la labor de la composición de dicho libro. (33)

Es, según creo haber demostrado (34), la primera obra que escribió Ramon Llull: *l'Art abreuçada d'atrobare veritat*, y no el *Libre del gentil e los tres savis*, que, según creo, es la segunda, y el *Libre de contemplació en Déu*, que es la tercera.

Llucmajor se hallaba pues, a dos pasos de la altura del monte de Randa - *su puig* - el punto geográfico de donde manaba una corriente ideológica y espiritual, encauzada, dentro del Cristianismo, y conocida, hoy, por lulismo.

Allí comenzó el lulismo de Ramon Llull, y de allí arranca la historia de una época y de una rama del lulismo de los comentaristas del pensamiento luliano.

En Mallorca, las escuelas lulianas se establecieron, desde un principio, en Miramar y en Randa, en *recordança de la actuació del propi Ramon Llull*. (35) Y es en Randa, donde quizás la síntesis tradicional más representativa del

33) "...Raymundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua, causa ibidem tranquillius contemplandi; in quo, cum jam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi celos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium. De quo Raymundus immense gracias reddens Altissimo, descendit ibidem ordinare et facere librum illum, vocans ipsum, vocans ipsum primo *Artem maiorem*, sed postea *Artem generalem*; sub qua Arte postea plures... fecit libros..." (*Vita coetanea*, ed. cit., p. 52, n. 14).

T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, I, *Filosofía Cristiana de los siglos al XV*, Madrid, 1935, p. 391 ss.- T. CARRERAS ARTAU, *L'Obra i el pensament de Ramon Llull*, en RAMON LLULL, *Obres essencials*, I, ed. cit., 62-64.

34) GARCÍAS PALOU, *La primera obra que escribió Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82.

35) J. CARRERAS ARTAU, *El lulisme*, en *Obres essencials*, I, ed. cit., p. 7.

lulismo institucional venga dada de forma más característica<sup>36)</sup>, porque en él, de forma eminente, se hermanaron la contemplación y la ciencia filosófica, en Mario de Passa, en Pere Joan Llobet, -que no es fr. Juan Llobet (+ 1477), en su discípulo Gabriel Desclapés y, sobre todo, en el metafísico Pedro Dagui.

Pero, por varias razones -una de las cuales es su vinculación a esta ciudad de Lluçmajor- y otra su posible o probable relación con la traducción al mallorquín de la *Vita Beati Raymundi Lulli*- es, ahora y en este salón de sesiones de este Ayuntamiento, digno de especial atención Fr. Bartolomé Catany, el más lulista de los moralistas mallorquines del siglo XV<sup>37)</sup>.

36) C. GENOVARD ROSSELLO, *La institucionalización del lulismo en Mallorca*, Estudios Lulianos, XVII, 1973.

37) Ibidem.

## II

## EL "MESTRA CATANY" y FR. BARTOLOME CATANY

Después del de Ramon Llull, el primer nombre que se lee, en la historia de Mallorca en sus relaciones con aquél o con el lulismo, como doctrina, es el de *mestra Catany*; y se lee inmediatamente antes del de *mestre lobet lulistra*; sin que de aquél -por el motivo de que el apellido no va precedido del nombre- se sepa más que era *mestra* y de que residía en el *pug*. Pero se tienen más noticias de Fr. Bartolomé Catany, mallorquín, franciscano de la rigurosa observancia, lulista... (+ 1462).

Por ese motivo, cabe plantear el asunto relativo a la identidad de los dos personajes. El *mestra Catany* del *pug* ¿es el mismo *fratre Barthomeu Catany, fundador del convent de Santa Maria dels Angels de Jesús de Mallorca*(2) y *Hospitalis Generalis Fundator*(3).

La historia tampoco ha podido, todavía, comprobar, con exactitud, las actividades científicas de los primeros discípulos de Ramon Llull y es preciso que se derrame más luz sobre múltiples episodios del lulismo medieval, aunque -esto, sí- conste, con toda certeza, que existiesen dos núcleos activos de lulismo: el de París y el de Valencia(4), que no hay por qué describir aquí.

El primero -el más importante- estuvo, al parecer, integrado por franciscanos, cartujos y clérigos seculares, cuyos nombres no han llegado hasta nosotros, a excepción de unos pocos de estos últimos, siendo los más famosos Pedro de Limoges -decano de los maestros parisienses en medicina- en cuya biblioteca de 120 volúmenes, en 1306, legada a la Sorbona, figuraban cinco con una serie de obras lulianas; y Tomás Le Myésier -canónigo de Arrás y médico- quien mantuvo relaciones directas con Ramon Llull, e hizo la memorable compilación de obras suyas, conocida con el nombre de *Electorium*(5).

1) MATEO ROTGER Y CAPLLOCH, ob. cit., p. q.

2) Inscripción de un retrato que los religiosos de su Orden mandaron pintar sobre tabla, pocos años después de su muerte y que los terciarios dominicos tuvieron expuesto en su sala enfermería del Hospital General (ANTONIO FURIO, *Vida del bendito Padre Fray Bartolomé Catany...* Palma, 1851).

3) Inscripción que se lee en el retrato del "V.P.F. Bartholomaeus Catany" que se conserva en el actual Hospital Provincial, de Palma de Mallorca.

4) T. Y J. CARRERAS ARTAU, Ob. cit., pp. 17 y 19 ss.

5) Ibidem, 22-23.



Al frente del grupo valenciano de lulistas, figuraba, en la segunda mitad del s. XIV, el franciscano Pedro Rossell, quien fundó una escuela en Alcoi(6).

Según el modelo de esa escuela, se fundaron otras en Cataluña y Mallorca, si bien no consta que, en el mismo siglo XIV, se hubiese establecido ya escuela luliana alguna en el monte de Randa. Pero, ciertamente, las había en el siglo XV.

El primer nombre -el más antiguo- que se conoce, relacionado con dicha escuela, es genuinamente llucmayorense : *Catany* ; y se lee en un documento muy vuestro : en el *Libre de Clavaria* del municipio de Llucmajor.

Mas, a pesar de que de él no se sepa más que se llamase *Catany* y que era *mestra* del *pug*, es muy importante advertir que no se tienen noticias de que haya existido otro lulista *Catany*, sino Fr. Bartolomé Catany, a quien el P. Jaime Custurer enumera en el catálogo de lulistas célebres(7).

No es, por consecuencia, asunto de poca monta el relativo a la identidad de *mestra Catany* y *Fr. Barthomeu Catany*.

De éste se sabe que era lulista y que estuvo en Randa(8). Pero no consta, documentalmente, que haya que identificar a los dos personajes en una sola persona. No puede demostrarse, en efecto, que Fr. Barthomeu Catany *enseñase* en Randa(9).

Lo indudable es que el municipio de Llucmajor, en 1450, protegió a *mestra Catany* que moraba en el *pug* : *An Jac Obrador tres sous e III diners per dues lliures de carn al pug per mestra Catany* (10). Pero no, por esto, queda resuelto el problema relativo a aquella identificación.

Una de las grandes empresas de Fr. Barthomeu Catany fue la de la reforma de la Orden franciscana, cuyo más alto representante fue San Bernardino de Siena (1380-1444).

Aquel movimiento llegó a Mallorca con el venerable Fr. Barthomeu Catany, fundador, en 1441, del Convent de Jesús extramuros(11); y no parece que puedan conciliarse fácilmente las tareas, que imponía la solución de los problemas difíciles creados por las desavenencias existentes entre claustrales y observantes, con un magisterio luliano en Randa.

El, en calidad de Ministro Provincial de la Custodia de Baleares y partidario decidido de la estricta observancia, se encontraba en medio de mantenedores de criterios muy dispares, lo cual difícilmente le permitiría ir a gozar de la quietud del *puig*. Y, si los frailes observantes se dispersaron y moraban, divididos, en cuevas y eremitorios de Sòller y Randa, él tenía que visitarlos y alentarlos, y, por consiguiente, sólo transitoriamente, vivió con varios de sus discípulos en la gruta de oración y penitencia del Bto. Ramon Llull(12).

6) J. CARRERAS ARTAU, *El lulisme*, ed. cit., p. 70.

7) JAIME CUSTURER, S.J., ob. cit., p. 470 ss.

8) ANTONIO FURIO, *Vida del bendito Padre Fray Bartolomé Catany...*, Palma, 1851, p. 59.

9) Ni que explicara en ninguna otra parte lecciones de lulismo. Tampoco se sabe que el *mestra Catany* fuese natural de Llucmajor.

10) *Libre de Clavaria* (1450) Cfr. ROTGER Y CAPLLONCH, ob. cit., p. 9, nota I

11) M. BATLLORI, *Vida coetània* (Introducció y comentaris), ed. cit., pp. 32-33. - Cfr. M. MORAGUES-J.M. BOVER, *Historia general del reino de Mallorca*, III, Palma, 1841, p. 668.

12) ANTONIO FURIO, ob. cit., p. 59.

Por otra parte, Fr. Barthomeu Catany fue el predicador de Mallorca -y autor de obras que todavía se hallan inéditas - compuestas con ocasión de las luchas sociales que, en el siglo XV, dividieron violentamente a la Isla en los dos bandos de *forenses y ciudadanos*; y, por ese motivo -para lograr una convivencia social y política- lejos de poder vivir en la soledad de Randa, tuvo que residir en la Ciudad de Mallorca y recorrer los pueblos de la Isla.

No creo probable que futuras indagaciones puedan resolver, en sentido afirmativo, el asunto de la identidad de *mestra Catany* y *Fr. Barthomeu Catany*. Otra cosa es, sin embargo el de la identidad de éste último y del traductor al mallorquín del texto latino de la *Vita coetanea*.

Mas la sentencia desfavorable dictada por la crítica histórica sobre aquel pleito, no desvirtuaría, bajo ningún respecto, el papel que Lluçmajor desempeñó dentro del lulismo del siglo XV.

Tres años después de haber ayudado a *mestra Catany*, prestaba ayuda al famoso lulista catalán y presbítero Pedro Juan Llobet, quien, en 1449, había obtenido del Rey Alfonso V de Aragón autorización para enseñar el Arte y Doctrina de Ramon Llull dentro de sus dominios<sup>(14)</sup>. He aquí los siguientes asientos : *vuyt sous per un corte de vi que los jurats han dat al mestre de puig*<sup>(15)</sup>. *vuyt sous tres drs. IIII deguts per raho de sis quartes de vi los quals los jurats me compraren qui foren donats a mestra lobet lulista com feu lo sermo lo diumenja de la caritat...*<sup>(16)</sup>. *Jo Gabriel Salva Notari fas testimoni con lo Senyer en Pera Armengol clavari dessus dit ha pagats an Fransech Aulet tres sous per una dotzena y mitja de pans. Item anen Joan Salva carnicer sinch sous y dos diners per carn e an Fransesch Tomas vint e tres diners per vi lo qual pa carn e vi es stat dat per lo jurats al ravarent mestra Johan Lobet lulista ques mestre del puig...*<sup>(17)</sup>. *Nos Nicolau Tauler e Tomas Pelegri notari dos dels Jurats de Lluçmajor otorgam a vos en Pera Armengol clavari desus dit quens avets dats XXI sous VI diners per lo quals nostres en nom dels Jurats de la dita Parroquia havem fet un present o donatiu al reverent mestre Johan del puig quins ha preycat a Nadal e altres festes etc...*<sup>(18)</sup>.

En los libros de *clavaria* de Lluçmajor, desde el año 1453 al año 1459, son frecuentes las datas relativas al presbítero Lobet, maestro del Monte de Randa<sup>(19)</sup>. O sea, que nos hallamos ante Lluçmajor, protector del lulismo mallorquín primitivo.

El *puig*, sin más, era, para Lluçmajor, el de Randa : y el *mestre del Puig* era el que regía la primera escuela de lulismo de la que se tienen noticias

13) C. GENOVARD ROSSELLO, *Instituciones pedagógicas Lulianas (Siglos XIII-XVII) en Mallorca*, tomo I, Cap. II, segunda parte, 6, E) pp. 115-128 (Obra inédita. Tesis doctoral, admitida con la calificación de *Sobresaliente cum laude* en la Facultad de Filosofía y Letras (Sección de Pedagogía) de la Universidad de Barcelona).

14) *Constituciones, Estatutos y Privilegios de la Universidad Luliana del Reyno de Mallorca*, Palma, 1698, p. 8. - Cfr. GASPARD MUNAR Y OLIVER, *Los Santuarios Marianos de Mallorca (Santuario y Colegio de Nra. Sra. de Cura)* (Algaida), Mallorca, 1968, p. 100

15) Corresponde al 16 de marzo de 1453 (ROTGER Y CAPLLONCH, ob. cit., p. 9, nota 2).

16) Ibidem, p. 10, nota 2 de la pág. 9.

17) Corresponde al año 1457 (Ibidem).

18) Corresponde al 30 de diciembre de 1457 (Ibidem, p. 11, nota 1).

19) Ibidem, p. 10, nota 2 de la pág. 9.

documentales después de la muerte del Bto. Ramon Llull, quien, en *Miramar*, además de lengua árabe, debió enseñar apologética y ascética misioneras, durante los años 1276-1279.(20).

Es digno de especial atención -como prueba de su función- el hecho de que lo mismo sea llamado *mestre* y *mestre del puig* el famoso lulista Pedro Juan Llobet que Catany. Pero -lo repito- hoy por hoy, no es posible identificarlo con Fr. Barthomeu Catany, ni puede demostrarse, documentalmente, aunque, por razón del apellido, sea probable que así fuese, que hubiese nacido en esta población de Lluçmajor. Por otra parte, tampoco es conocido su nombre.

Un indicio de su anterior magisterio Luliano, ejercido en el *puig*, podrían ser sus eventuales permanencias en Randa, para la dirección espiritual de sus frailes.

En la gruta de oración y penitencia de Ramon Llull "vivieron también nuestro bendito P. Catañy, aunque transitoriamente, y varios de sus discípulos"(21). Mas, igualmente, acudía, a Sa Muleta de Sóller(22). Visitaba, alentaba y consolaba a sus frailes dispersos por sus cuevas en eremitorios, donde tenían sus conferencias entre sí y pláticas espirituales, venerando todos al P. Bartolomé Catany, cuyo voto era decisivo para sus resoluciones(23).

20) Este punto se trata ampliamente en mi obra *El "Miramar" de Ramon Llull* que está en vía de publicación.

21) ANTONIO FURIO, ob. cit., 59.

22) JOSE RULLAN, *Historia de Sóller, en sus relaciones con la general de Mallorca*, 1876, p. 595.- COSME BAUZA ADROVER, *Historia de Felanitx*, III, 33-52.

Esto no obstante, se señala que, al comenzar, en 1444, la reforma de los franciscanos claustrales, la empresa encontró seria resistencia en el Ven. Fr. Bartolomé Catany y en Fr. Juan Llobet. Se oponían, en efecto, a aceptar la observancia.

Se añade que a tanto llegó la oposición, que los dos abandonaron el convento y el primero retiróse a una ermita de Muleta, de Sóller, donde vivió algún tiempo, hasta que, arrepentido, presentóse, un día, con su compañero al Guardian de los nuevos observantes, a quien se sometió humildemente, llegando a convertirse en un verdadero apóstol de la reforma y ser el fundador de los conventos de Jesús extramuros, de Sóller y de Mahón (JUAN VICH Y SALOM, *Miscelánea Tridentina Mayoricense*, en *Mallorca en Trento*, Palma de Mallorca, 1946, 170-171).

La referencia se basa en el *Memoriale Provinciae Majoricarum fratrum Minorum Regularis observantiae S.P.N. Francisci...* Per fr. Andraeam Noguera...Anno Domini 1697, fols. 40 ss.).

23) ANTONIO FURIO, ob. cit., 57-58.

## III

## FR. BARTOLOME CATANY, ¿FUE NATURAL DE LLUCMAJOR?

Independientemente del asunto relativo a la identidad de *mestra Catany* y de *Fr. Bartomeu Catany*, el nombre de éste no puede omitirse en el capítulo de la historia de Llucmajor que versa sobre sus relaciones con el lulismo, porque sabemos que fue lulista (1) y sobre la controversia acerca de si fue natural de Felanitx o de Llucmajor parece que ha de recaer sentencia a favor de su origen llucmayorense.

Es innegable el espíritu luliano del P. Bartolomé Catany. Palpita, en efecto, en la empresa de un contemplativo que, en momentos difíciles, se lanza a moralizar a Mallorca y a unir a sus moradores, enfrentados en luchas fratricidas y divididos en "forenses y ciudadanos" (2). Pero, si no es la traducción de la *Vita beati Raymundi Lulli* -a pesar de ser contado entre los "lulistas célebres"- (3) no dejó, que se sepa, escrito alguno sobre Ramon Llull.

Se duda de cuál fue la cuna de su nacimiento. Su más caracterizado biógrafo escribe en efecto, que fue "natural de Felanitx ó de Lluchmayor" (4); como, antes que él, había dudado el cronista Vicente Mut (5); y, también, dudó don José Maria Quadrado (6).

## NOTAS

1) JAIME CUSTURER, S.J., *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio*, Mallorca, 1700, 659.

2) GENOVARD ROSSELLO, ob. cit., vol. I, cap. II. - Cfr. JOSE M.<sup>a</sup> QUADRADO, *Forenses y ciudadanos, Historia de las disensiones civiles en Mallorca en el siglo XV*, Palma de Mallorca, 1939.

3) Lug. cit. en la nota n. 1.

4) ANTONIO FURIO, *Vida del bendito Padre Fray Bartolomé Catañy*, Palma, 1851, 83.

5) *Historia del Reyno de Mallorca*, tom. II; lib. XI, cap. V, Mallorca, 1650, p. 523: "Concluyo con el Venerable Fray Bartolomé Catañy. Fue hijo deste Convento, natural de la Villa de Felanitx, aunque otros dicen de Lluchmayor".

6) JOSE MARIA QUADRADO, ob. cit., 96: "Forense él mismo (Padre Catany) como natural de Felanitx o Lluchmayor".

Sin embargo, el P. Fr. Juan Serra y Ventayol declara, abiertamente, que el M.R.P. Fr. Andrés Noguera lo tenía por natural de Lluchmayor (7); y es por este motivo que juzgo que el pleito entablado, ha de fallarse a favor de esta ciudad. El P. Noguera, efectivamente, vivió y murió en el mismo convento del P. Bartolomé Catany; por cuya razón, su referencia representa la tradición existente en aquél sobre la villa natal del fundador del Convento de Jesús extramuros.

7) "El M.R.P. Fr. Andreu Noguera, en la seva Chronica manuscrita de la Provincia de Mallorca (p. 7, 9, pag. 71) diu que dit B. Catany fench natural de la vila de Lluchmajor" (*Memoriale sive Chronicon huius S.P.N. Sancti Francisci observantissimae Maioricarum Provinciae a R.P.F. Andrea Noguera, Lectore Jubilato elaboratum ; multisque aliis additamentis a R. P. Joanne Serre et Ventayol, Ex-Diffinitore noviter locupetatum; et confectum, Scriptumque novissime a P.F. Josepho Arbona, ejusdem Provinciae Filio, Anno 1720, fol. 282* (Archivo del Colegio de Ntra. Sra. de Montesión, Palma de Mallorca).

Esto no obstante, el P. Fr. Juan Amadeo Bauzá, de Petra, Religioso Menor observante..., el año 1781 escribió la *Vida Maravillosa del Bendito y Venerable Siervo de Dios el R.P. Bartholomé Catañy*..., y señaló que el "Ven. Fr. Bartholomé Catañy fue hijo de Falanix, aunque otros dicen de Lluchmayor. Pleito y honrosa ambición que suele ocasionar la virtud" (Ms. de la Biblioteca "Bartolomé March Servera", fol. 6, r.).

Con todo, hay que advertir que el escrito del P. Andrés Noguera pertenece al año 1658; o sea que le aventaja en más de un siglo de antigüedad.

## IV

FR. BARTOLOME CATANY Y LA TRADUCCION  
MALLORQUINA DE LA "VITA BEATI RAYMUNDI LULLI"

Me decido a formular un problema que a primera vista, probablemente, llame la atención ; pero que hallará su justificación en su mismo desarrollo.

La traducción a la lengua catalana de la *Vita beati Raymundi Lulli* pertenece al siglo XV (1), y, por otra parte, parece que fue obra de un mallorquín que, al mismo tiempo, era lulista y franciscano reformista. Por lo cual, cabe preguntar si hay que identificarlo con Fr. Bartolomé Catany.

a) El traductor de la *Vita coetanea* tuvo que ser mallorquín. En la traducción, en efecto, se hallan datos topográficos y de otro orden que no aparecen en el texto latino y, además, modalidades dialectales que juntamente con aquéllos reveían que quien traducía, hablaba el mallorquín y conocía Mallorca.

Así en el texto latino, se lee que *Raymundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua* (2) ; y, en la versión vernácula, se expresa que *muntà-sén lo dit reverend mestre alt en una muntanya apellada Randa*. (3)

El biógrafo parisiense e que *Raymundus... descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam...*(4); y el traductor escribió *que, davallant de la dita muntanya, aná-sén prestament al monestir de la Reial...*(5) En el texto latino se lee: *Raymundus senescallus mense regis Maioricarum...*(6) Mas, en la traducción, aparece lo siguiente: *senescal e majordom del superil.lustre senyor rey de Mallorques...*(7)

El biógrafo latino expresó que *ascendit iterum in montem predictum* (8); pero el

1) *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Llull segons el manuscrit 16432 del British Museum*, ed. de Francesc de B. Moll, Palma, 1933.

De ella se hizo nueva edición en la B.A.C., vol. 212, Madrid, 1948, pp. 43 77, que es la que se cita aquí.

El manuscrito del museo británico, ciertamente del s. XV.

La B.A.C. publicó, al mismo tiempo, el texto latino de la edic. de P. B. De Gaiffier, S.J.

2) Ed. cit., p. 52, n. 14.

3) Ibidem, p. 53, n. 14.

4) Ibidem, p. 52, n. 14.

5) Ibidem, p. 53, n. 14.

6) Ibidem, p. 46, n. 2.

7) Ibidem, p. 47, n. 2.

8) Ibidem, p. 52, n. 14.



traductor escribió que *muntà altra vegada al puig de Randa*. (9) El primero señaló que *Raymundus regressus Maioricas transfetavit ad quandam terram Sarracenorum que vocatur Bugia* (10). El segundo contó que *lo dit reverend... mestre... vénc en Mallorques, e d'aquí passà en Berberia, en la terra de Bugia* (11).

El biógrafo cartujano narra que sus libros fueron divulgados por todo el mundo, pero que *in tribus locis fecit eos precipue congregari videlicet in monasterio. Cartusiensium Parisius et apud quandam nobilem civitatis Ianue et apud quandam nobilem civitatis Maioricarum*. (12). Pero la traducción vernácula dice así: *... especialment en certs llocs, ço és, en la ciutat de París en un monestir de cartotxans, en la ciutat de Gènova, e en la ciutat de Mallorques, d'on ell era nadiu, de la qual cosa reporta gran preu e honor la dita ciutat* (13).

Igualmente muestran, como mallorquín, al traductor de la *Vita Beati Raymundi Lulli* algunas modalidades dialectales que aparecen en su escrito. He aquí algunas:

No escribe *nostre senyor Déu Jesucrist*, sino *nostro senyor Déu Jesucrist* (14); no, *nostre Senyor ha*, sino, *nostro Senyor ha*; (15) no, *féu moltes gràcies a nostre Senyor*, sino, *féu moltes gràcies a nostre Senyor* (16) etc.

No escribe: *la llengua aràbica*, sino *la llengo aràbica* (17).

No escribe: *l'hi levaren del enteniment*, sino *l'hei levaren del enteniment* (18); no, *l'hi volgués lliurar*, sino *l'hei volgués lliurar* (19); no, *lo sendemà al matí*, sino *lo sendemà de matí*. (20)

b) El traductor de la *Vita coetanea* se revela un entusiasta seguidor de Ramon Llull, a quien dedica frases encomiásticas que no se leen en el texto latino, sino que constituyen una férvida ampliación de aquél, como puede verse a continuación.

9) Ibidem, p. 53, n. 14.

10) Ibidem, p. 68, n. 36.

11) Ibidem, p. 69, n. 36.

Estas líneas revelan claramente que el traductor escribía en Mallorca.

12) Ibidem, p. 76, n. 45.

13) Ibidem, p. 47 Ibidem, p. 77, n. 45.

14) Ibidem, p. 47, n. 1.

15) Ibidem, p. 49, n. 4.

16) Ibidem, p. 53, n. 14.

17) Ibidem, p. 51, n. 11.

18) Ibidem, p. 51, n. 10.

19) Ibidem, p. 61, n. 24.

20) Ibidem, p. 47, n. 3

Assi deuall se saguer la vida e actes  
del Reuerent mestr Ramon lull

1182 xps

honor gloria laor e magnificancia de nro senyor deu  
jhs xps. lo Reuerent e dignu e gran memoria nra  
Ramon lull del Regne de Astarq's iuror e solun-  
tar una e moltes veguades p alguns seg denors  
refferir e recompra les coses deuall seus hon sa  
concerne la sua vida conuersio e penitencia molt alta  
e marauellosa segons que s'pconfirmandament deuall  
appaera **R**ecompta p'manier e ans de  
tots coses q'stanc ell sanagrat e maior dom del sup  
il·lustra senyor Rey de castella q's coses en la plm/  
tur de la sua sonetur es: fos donat en la art d'trobar e copo dea cançons/se  
ditars de las follias de aquest mon/stant una nrt dms la sua cambra  
sobra lo cammil del su llit ymaginar e pensar una duna camp e aqlla



## TEXTO LATINO

*Raymundus...narravit (21)*

## TRADUCCION

*lo reverend e digne de gran memòria  
mestre Ramon Llull...referi e recontà  
(22)*

*Raymundus ergo licet desperans quod  
Deus ipsum salvare vellet...(23)*

*E, jatsia lo dit reverend Mestre cregués  
que nostro Senyor no li volgués per-  
donar...(24)*

*ivit Raymundus ad Curiam  
Romanam...(25)*

*venc lo dit reverend mestre en  
Roma...(26)*

*Raymundus autem respondit (27)*

*Al qual respòs lo dit reverend mestre  
(28)*

*fundatus... supra firmam petram vir  
Dei Raymundus aiebat (29)*

*fundat sobre la immoble pedra, ço és,  
en la fervent amor del seu mestre Jesús,  
respona 'ls dient (30)*

Sin que el biógrafo latino escriba siquiera una frase semejante, en la traducción se lee la siguiente, a raíz de narrar la persecución que padeció en Túnez:

*Alegrava's, emperó lo dit mestre  
reverend, remembrand la passió del seu  
Amat. (31)*

También, en la traducción vernácula de la *Vita coetanea*, se leen, además de las dos últimas bastantes expresiones y frases que eran propias del grupo franciscano reformista y que no aparecen en el texto latino. He aquí algunas de ellas:

21) Ibidem, p. 46, n. 1.

22) Ibidem p. 47, n. 1.

23) Ibidem, p. 60, n. 24

24) Ibidem, p. 61, n. 24

25) Ibidem, p. 66, n. 31

26) Ibidem, p. 67, n. 31.

27) Ibidem, p. 70, n. 37.

28) Ibidem, p. 71, n. 37.

29) Ibidem, p. 72, n. 40.

30) Ibidem, p. 73, n. 40.

31) Ibidem, p. 65, n. 29.

*Cepit intra se cogitando, tractare quod esset servitium maxime Deo placens; et visum est quod melius sive maius servitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suam vitam et animam suam dare (32)*

*E, com ja per aquest propòsit e deslberació fos enflamat e encès en l'amor del Cruixif, cogità quin acte, quin servici poria ell fer que fos acceptable e plasent a l'appassionat. E, pensant en açò, ocorrec-li lo dit de l'Evangeli qui diu que major caritat ne amor negun no pot haver envers l'altre que posar la vida per aquell; (33)*

En el texto latino, como es fácil comprobar, no hay una sola palabra relativa a la inflamación de Ramon Llull en el amor al Crucificado. Ni el biógrafo parisiense llamó a Cristo el *pasionado*. Pero, además, el traductor añadió las siguientes líneas, típicamente, características de un franciscano de los espirituales reformistas:

*e per tant, lo dit reverend mestre, ell ja tot encès en ardor d'amor vers la creu, deliberà...(34)*

He aquí otra traducción de una pluma animada de la espiritualidad de aquel grupo de los Frailes Menores:

*Hinc Raymundus regresus Maioricas (35)*

*Per la qual cosa, lo dit reverend mestre, elevat tot en esperit, vénc en Mallorques (36)*

El autor latino escribe que, de cada vez más, crecía en sí mismo la resolución de escribir dicho libro -el mejor del mundo- sobre los errores de los infieles. Pero el traductor a la lengua catalana expresa lo siguiente:

32) Ibidem, p. 48, n. 5.

33) Ibidem, p. 49, n. 5.

34) Ibidem, p. 48, n. 5.

35) Ibidem, p. 68, n. 36.

36) Ibidem, p. 69, n. 37

*E, pensant aquestes coses ab pensa dolorosa, confià e pensà que encara per avant ell faria llibres, uns bons e altres millors, successivament, contre les errors del infeels. Açò, pe, haguè ell pér inspiració divinal (37)*

Hablando de San Francisco, el biógrafo latino declara que él mismo

*relictis et reiectis omnibus, ut soli Christo firmitus inherent...*(38) *lleixadas totes les coses mundanals, s'era totalment donat al servici de la creu (39)*

palabras, estas últimas, que no son versión, de ningún modo, de aquellas latinas, en las que no se menciona la *cruz*, sino Cristo. Por otra parte, esta expresión *servici de la creu* era muy cara a Ubertino de Casale, uno de los líderes de aquel movimiento espiritualista, sobre todo después de la muerte de Pierre Jean de Olieu. (40)

Finalmente, cabe señalar que la traducción de la *Vita beati Raymundi Lulli* lleva el sello inconfundible del franciscanismo reformista de San Bernardino de Siena: el del santo Nombre de Jesús. Aquél, en efecto, lo paseo, en triunfo, para reemplazar los símbolos de los güelfos y gibelinos, que aparecían en los muros de ciertas villas. (41)

El biógrafo latino refiere que, estando Ramon Llull, en la cárcel de Bugía, a quienes le prometían mujeres, honores y dinero, si se decidía a convertirse a la ley de Mahoma, contestó de esta manera: *Ego, si credere volueritis in dominum Iesum Christum istamque legem erroneam curabitis prostergare, divicias summas vobis offero et vitam eternam promitto.* (42) Mas el traductor, en lugar de escribir *si vosaltres volets... creure en lo Senyor Jesuchrist*, escribió lo siguiente: *si vosaltres volets... creure en lo sant nom de Jesús* (43).

En virtud de las características que respecto del texto latino ofrece la traducción vernácula de la *Vita coetanea*, opino que el autor de aquélla fue Fr. Bartolomé Catany, sin que, empero, presente mi afirmación con la seguridad de una tesis firmemente establecida, sino únicamente como una conjetura exenta de ligereza.

37) Ibidem, p. 49, n. 6.

38) Ibidem, p. 50, n. 9.

39) Ibidem, p. 51, n. 9.

40) M. BATLLORI, S. J., *Vida coetània* (Introducción y comentarios), ed. cit., p. 32

41) J. GOYENS, *Bernardin de Sienne, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, VIII, Paris, 1935, col. 804.

42) Edic. cit., p. 72, n. 40.

43) Ibidem, p. 73, n. 40.



Lo cierto es que el Venerable fundador del Hospital General bien puede ser el autor de dicha versión, como mallorquín, como lulista y como franciscano reformista.

El era natural de Llucmajor o de Felanitx.(44). Jamás ha sido discutida su condición de mallorquín.

No sólo es tenido por lulista, sino que fue incluido por el P. Jaime Custurer, S.J. en el catálogo de los lulistas célebres. (45)

El movimiento franciscano reformista del s. XV llegó, con él, a Mallorca. (46) En Italia, levantaron la bandera de la observancia San Bernardino de Siena y San Juan de Capistrano. En España, San Pedro Regalado. En Mallorca, lo hizo, de manera particular, el Ven. Fr. Bartolomé Catany, quien fue Ministro Provincial de la Custodia de Baleares. (47)

Los primeros *espirituales* se caracterizaron por su tendencia espiritual, pauperística, reformatoria, de inmediatas esperanzas mesiánicas... Abogaban por la más estricta y rigurosa pobreza, sin admitir propiedad alguna. (48).

Pero el P. Bartolomé Catany no pertenece al último cuarto del siglo XIII, sino al siglo XV, y representa, como San Bernardo de Siena, el ideal de la observancia franciscana dentro de la vida de comunidad llevada en el claustro. El es el fundador del *Convent de Jesús* extramuros. (49)

Si dejó el claustro y fue a vivir cerca de Sóller, en el lugar llamado *sa Moleta* o *sa Muleta*, no fue, precisamente para seguir el ejemplo de Gioacchino de Fiore, quien abandonó su abadía cisterciense de Corazzo y, contra la voluntad de los monjes, se retiró, con un compañero a la soledad de Pietralata, en el monte Sila, donde fundó el monasterio de San Juan *in Fiore*, cuna de la Orden *Florentis*, confirmada por Celestino III en 1196. (50)

Fr. Bartolomé Catany y sus compañeros partidarios de la rigurosa observancia dejaron el convento, porque otros frailes constituían un obstáculo para la práctica de ésta, y mientras unos se establecieron cerca de Sóller, otros moraron en Randa, a donde también acudía Fr. Bartolome Catany, (51) como Ministro que era de la Custodia de Baleares.

44) ANTONIO. FURIO, ob cit., p. 83.

45) Ob cit., p. 28.

46) P. MIGUEL BATLLORI, art. cit., pp. 32-33.

47) GASPAR MUNAR, M.SS.CC., *La muntanya dels tres santuaris*, Llucmajor (Mallorca), 1973, p. 46.

48) R. GARCIA VILLOSLADA, S.J., R., *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, 663 ss.

49) M. MORAGUES- J.M. BOVER, *Historia General del Reino de Mallorca*, III, Palma, 1841, 668.

50) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit. p. 664

51)

## V

MIGUEL THOMAS DE TAXAQUET, CANONISTA  
DE TRENTO Y LA DE LA EXTRACCION EMPRESA  
DE RAMON LLULL DEL INDICE DE PAULO IV

Cualquiera -conocedor de la presencia del obispo Miguel Thomàs de Taxaquet en el Concilio de Trento- diría que un mallorquín, que asistió a la última reunión(1) de aquella asamblea ecuménica de la Iglesia y que, además, había sido alumno de las escuelas lulianas de Randa, necesariamente, tuvo que unir su nombre al del teólogo catalán Luis Juan Vileta -gran amigo de Fr. Juan Jubí, franciscano y obispo de Constantina- y a los del P. Diego Lainez, General de la Compañía de Jesús y del P. Jerónimo Nadal, también mallorquín y teólogo de Trento, quienes, en dicha tercera sesión conciliar, lograron sacar los escritos de Ramon Llull del nuevo *Indice de libros prohibidos*.

Parece que hay que situar la temporada de sus estudios en Randa alrededor de 1550; o sea, cuando estudiaba al cuidado de su abuela Francisca Susana y a la edad de 20 ó 25 años(2), ya que debió nacer entre 1525 y 1531(3). Es decir, que su estancia en las escuelas randinas es posterior a la primera reunión del concilio tridentino, que comenzó en 1545 y terminó en 1547 y anterior a la reunión segunda, que abarcó los años 1551-1552.

A sus estudios randinos Miguel Thomàs de Taxaquet añadió los jurídicos, realizados, primero, en Lérida y, luego en el *studium* de Bologna, los cuales fueron los que, en realidad, sellaron y encauzaron su vida. Miguel Thomàs de Taxaquet, en efecto, no fue un lulista, sino un jurista y canonista. De Randa, sin embargo, se llevó su humanismo, cuyo latín clásico le sirvió para el trabajo de corrección de las actas conciliares, redactadas por Massarelli, que actuó de Secretario -sin que hubiese otro- durante las tres reuniones del aquel Sínodo

1) La cual abarcó las sesiones XXI-XXV (1562-1563). En la "Benedictus Deus" de 26 de enero de 1564, Pio IV -a cuyo sobrino, San Carlos Borromeo dedicó en 1565, sus *Disputationes quaedam ecclesiasticae* - aprobaba, oficialmente, los textos conciliares de Trento.

2) JUAN VICH Y SALOM, *Miscelanea tridentina maioricense*, en *Mallorca en Trento*, Palma de Mallorca, 1946, 228-229.

3) P. MIGUEL BATLLORI, S.J., *El canonista de Trento y obispo de Lérida don Miguel Thomàs de Taxaquet*, Lluchmayor, 1946, 6.- JUAN DAMETO (ob. cit., 25) señalaba que "en lo más alto de esta cumbre, que llamamos Puig de Randa, hay una iglesia y casa de Ntra. Sra. de Cura, debajo de la protección de los Magníficos Jurados de la Ciudad, donde se lee la Gramática."

ecuménico. Pero el jesuita catalán Xavier Llampillas que, en su *Saggio apologetico della letteratura spagnuola*, describe su labor de Thomàs de Taxaquet, no refiere nada con relación a gestión alguna suya en defensa de Ramón Llull.

En 1556 -cuando tendría entre 26 y treinta años- publicaba, en Bologna su primera obra, titulada *Orationes duae civiles*(4), en la que el P. Miguel Batllori, S.J. ha creído descubrir la sombra blanca del doctor de Randa, cuando, sin citar nunca a Ramón Llull, escribe lo siguiente: "Cuando hablo de la dialéctica, nadie entienda esas inútiles disputas sobre los universales y los predicables (como dicen), pues tales cosas hay que dejarlas a los filósofos, y ojalá se tratase de ellas con más moderación de lo que suele hacerse. Empero nuestro estudioso de la ciencia del derecho debe poseer un cierto sistema para hallar argumentos y para tratarlos como conviene."(5).

En realidad, hay que distinguir entre un cultivador del lulismo o del pensamiento luliano y entre un enamorado de Ramón Llull. Por cuyo motivo, no es preciso suponer que para liberar al doctor mallorquín del *índice de libros prohibidos*, tuviera que ser un estudioso de los escritos lulianos todo el que hubiese de participar en la empresa de sacar de aquél al maestro mallorquín.

Como ya se ha indicado, Miquel Thomàs de Taxaquet no fue un lulista de profesión; sino un canonista. Pero de esto no puede deducirse que Ramón Llull no le atrajera lo suficiente para poner de su parte lo que estuviese para lograr el propósito que movió a los referidos Luis Juan Vileta, P. Diego Lainez y P. Jerónimo Nadal.

El Papa Paulo IV había incluido las obras del doctor mallorquín en su *Índice de libros prohibidos*, por el claro motivo de que quienes lo confeccionaron, utilizaron, para realizar su labor, el *Directorium Inquisitorum* del dominico Fr. Nicolás Eymerich, publicado en Barcelona, en 1503(6).

Por esa razón, no era difícil señalar el camino que había que seguir para lograr que Ramon Llull no figurase en el *Índice* que Pío IV, a raíz del Concilio, que se estaba celebrando en Trento, se proponía confeccionar. Todo consistía en describir el proceso que había conducido a la inclusión de Ramon Llull en el de Paulo IV y a demostrar que la famosa Bula atribuida a Gregorio XI ( de 25 de enero de 1376 ) era, sino apócrifa, por lo menos subrepticia.

Con todo, con él sucede lo mismo que lo que, en otro plano luliano, acaece con el Cardenal Jaime Pou, también mallorquín.

Así como, en efecto, no resulta fácil explicar que el íntegro cardenal arzobispo de Bari, que gozó de la confianza de cuatro Papas -desde Pablo III a Paulo IV- no impidiera la inclusión de Ramon Llull en el *Índice* de escritores, por uno u otro concepto, juzgados peligrosos, lo mismo ocurre con el silencio relativo a toda intervención de Miguel Thomàs de Taxaquet, relacionada con

4) ID., *El reino de Mallorca y el Concilio de Trento*, Palma de Mallorca, 1946, 61.

5) Id.

6) Id., *El canonista de Trento*...,9

6) ID., *El reino de Mallorca y el concilio de Trento*, ed. cit., p. 54

el propósito concebido por Luis Juan Vileta, P. Diego Lainez y P. Jerónimo Nadal de sacarlo del nuevo *Indice*, que tenía que publicarse a raíz del Concilio tridentino.

En 1552 el Cardenal Pou pidió al P. Nadal que le mandase sacar una copia del único ejemplar manuscrito del *Directorium inquisitorum* -que se hallaba en Palermo- y que dejó escrito, al morir, en 1545, en su diócesis de Patti-Sicilia, el ferviente lulista mallorquín Arnaldo Albertí, de Muro, autor de varios comentarios lulianos, impresos(7).

Sin duda, lo compuso, a manera de refutación del que había compuesto el dominico Fr. Nicolás Eymerich. Pero lo dejó inédito.

Al interés del Cardenal Jaime Pou por poseer una copia del escrito del obispo Albertí, se debe que crezca el problema relativo al hecho de no haber remediado que las obras de Ramon Llull figuraran en el *Indice* del Papa Paulo IV, gran amigo de la reforma eclesiástica.

Si no se tuvieran noticias de la petición, dirigida al P. Jerónimo Nadal, aquella omisión podría atribuirse a indiferencia respecto de la causa luliana. Pero es preciso reconocer que, al poseer la referida copia, tenía en sus manos un documento de primer orden para desvirtuar el *Directorium* del célebre dominico y que por lo mismo, crece la dificultad para definir la postura de un hombre que desempeñaba tan importante papel en la Curia Romana, al formar parte de la Comisión Cardenalicia de reforma durante los Pontificados de Pablo III (1534-1549), Julio III (1550-1555), Marcelo II (1555) y Paulo IV (1555-1559).

Hoy, por hoy, es una incógnita que Pou, muy influyente y de la absoluta confianza de Paulo IV, no consiguiese que Ramon Llull no pasara al *Indice* de este Papa.

No se sabe por qué; y queda el hecho del silencio respecto de toda relación suya con el asunto, rodeado de interrogantes, cuyas respuestas no pueden pasar de simples conjeturas.

El problema en el que entra la figura de Pou, versa sobre la inclusión de Ramon Llull en el *Indice* del Papa Medicis; el relativo al Obispo Miguel Thomàs de Taxaquet es distinto, y versa sobre la extracción del mismo maestro mallorquín del nuevo *Indice* que siguió a aquél.

Constituye, en realidad, un problema histórico, por tratarse de un mallorquín que se hallaba en Trento, ese silencio documental sobre la participación del obispo llucmayorense en la empresa de Luis Juan Vileta -teólogo consultor del Concilio- Lainez y Nadal, quien llegó a Trento el 15 de diciembre de 1562 y fue contado entre los teólogos de voto consultivo.

Miguel Thomàs de Taxaquet estuvo en el Concilio, como procurador de su tío don Francisco, obispo de Ampurias y del prelado de Anagni, don Miguel Torrella, por cuyo título y por el de canonista pontificio, intervino en el complejo asunto de los derechos que correspondían a tales representantes en

7) Ibidem.

la ecuménica asamblea(8).

Es posible que se pretenda justificar su inhibición de la causa de Ramon Llull, en virtud de que asistía al Concilio, como canonista y no como teólogo. Mas esta razón no es convincente. Igualmente, podía esgrimir lanzas en defensa de Ramon Llull.

Se dirá que el memorial conciliar de "Michel Tommaso de Maiorca" pudiera contribuir a despejar esas incógnitas. Pero no ha sido publicado juntamente con las actas del Concilio, por cuyo motivo cabe sospechar si se ha perdido.

Lo que resulta, bajo todo punto, inverosímil, es que un mallorquín, hallándose presente en el Concilio -y estando otro mallorquín, el P. Jerónimo Nadal, natural de la Ciudad de Mallorca- no conociera el referido propósito de sacar a Ramon Llull del *Indice de libros prohibidos*. Y resulta igualmente difícil de admitir que, conociéndolo, un *auditor randinus* no se adhiriera al mismo.

Lo único relativo a Miguel Thomàs de Taxaquet que interesa, dentro del tema de esta disertación, es la parte que le correspondió -si es que jugó papel alguno- en la extracción de los escritos lulianos del *Indice de libros prohibidos*.

Si no por humanista, sí como canonista y reformista, tuvo que interesarle el Ramon Llull del *Libre de Blanquerna* y del *Félix de les Meravelles del món*. En aquél, en efecto, escribe sobre la reforma de la diócesis y de la Curia romana, sobre la renunciabilidad del Papado, sobre la reforma de las costumbres, tema que también trata en el segunda de aquellas obras.

Lo cierto es, empero, que en sus *Orationes duae civiles* (impresas en 1556) nunca cita a Ramon Llull; omisión que llama más la atención en su disertación *De variis collegiis ad utilitatem publicam constituendis* (editada en 1565), porque, al parecer, tenía que haber aludido, por lo menos a las escuelas lulianas de Randa y al monasterio de formación misionera de Miramar.

Recordando, sin duda, un trabajo del malogrado P. Fr. Miguel Caldentey, T.O.R. (10), el P. Miguel Batllori señala que "se ha sospechado si su intervención explicaría ciertas concomitancias entre las reformas disciplinares de Trento y los proyectos reformistas de Ramon Llull" (11). Añade que "no sería

8) Fue éste uno de los asuntos más espinosos del concilio, por razón de las presiones del emperador Ferdinando. Por encargo de los legados papales de 24 de mayo de 1563, lo estudió Paleotti, con la colaboración de Scipione Lancellotti y Miguel Thomàs de Mallorca, igualmente que aquéllos canonistas del Concilio.

Al fin, no se concedió a los procuradores ninguna clase de voto y sólo el derecho a asistir a las congregaciones de los obispos.

9) Sin embargo, Sforza Pallavicino, en su *Storia del Concilio di Trento* no lo menciona.

10) FR. MIGUEL CALDENTAY, O.F.M., *¿Influyó Ramon Llull en la intervención de Miguel Thomàs de Taxaquet en el Concilio Tridentino?*, Madrid, 1945, 1-15.- Id., *Reminiscencias lulianas en la obra reformadora de Trento*, en *Mallorca en Trento*, ed. cit., 106-134.

11) P. MIGUEL BATLLORI, S.J., *El canonista de Trento...*, p. 16.

raro que, como buen mallorquín, se hubiese interesado en sacar del índice de libros prohibidos las obras del doctor Iluminado." (12).

Al parecer, tenía que haber sucedido así; pero no queda vestigio alguno de ninguna intervención suya a favor del maestro mallorquín. Y el hecho de no citarle nunca, sobre todo en la segunda de aquellas disertaciones, induce a sospechar que sus entusiasmos lulianos -si es que abrigó alguno- no respondían a su condición de antiguo alumno de las escuelas randinas.

Para explicar la existencia de algunas concomitancias entre las reformas disciplinares de Trento y los proyectos reformistas de Ramon Llull no es preciso suponer influjo directo alguno del pensamiento de Ramon Llull ni a través del obispo Miguel Thomàs de Taxaquet. (13).

Aquellas reformas, en efecto, estaban en la mente y en el deseo de la cristiandad desde los tiempos en que apareció el *Libro de Evast e de Aloma e de Blanquerna* (1283-1284), como es fácil comprobarlo en la historia del II Concilio de Lyon (1274) (14) y en la del Concilio de Vienne (15) (1311), entre cuyas finalidades para las que fueron convocados figura la reforma de la vida de la Iglesia.

De otro lado, tampoco es positivamente demostrable la ausencia del ilustre llucmayorense de la labor que, en la última reunión conciliar se realizó por el teólogo Juan Luis Vileta, con el apoyo del P. Laínez y del P. Nadal, a favor de Ramon Llull.

Todo cuanto puede decirse de la intervención de Miguel Thomàs Taxaquet en aquel asunto (16) no pasa, hoy por hoy, de mera conjetura desprovista de toda prueba documental.

12) Ibidem.

13) BERNARDINO LLORCA, S.J., *Conatos de reforma de la Iglesia anteriores a Trento*, Estudios Eclesiásticos, XX, 1946, 4 ss.- R. GARCIA VILLOSLADA, S.J., *La Cristiandad pide un concilio*, Razon y Fe, CXXXI, 1945, 15ss.

14) CH. J. HEFELE- DOM H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI première partie, Paris, 1914, p. 160 ss.

15) ID., Ibidem, deuxième partie, Paris, 1915, p. 515 ss.

16) Por amplio y preciso que fuese el plan de reforma concebido por Ramon Llull y por muchas que sean las concomitancias existentes entre el mismo y las ordenaciones tridentinas, no puede suponerse que éstas respondan a influjo del pensamiento luliano en el Concilio: ni en la erección de seminarios diocesanos (*Libre de Blanquerna*, cap. 68, ed. Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1914, pp. 245, 276); ni en la creación de cátedras de teología en las catedrales (Ibidem, 245) en los monasterios (cap. 56, 189); en la obligación de residencia para los párrocos y demás beneficios (*Libre de Sancta Maria*, cap. 19, Mallorca, 1915, 141-143); en la reforma de las dignidades eclesiásticas y de la Curia Romana (*Libre de Blanquerna*, cap. 79, edic. cit., 289-291; 292-294).

Es innegable que Ramon Llull planeó una reforma de la Iglesia y que la formuló respecto de puntos sobre los que recayeron decretos conciliares. Mas esto, lejos de demostrar que aquél influyó en Trento, únicamente prueba que tuvo una visión muy real y objetiva de la vida de la Iglesia.



## -VI-

FR. BARTOLOME SALVA

Y SALVA, O.F.M.

Dando un salto de siglos, he de acabar mi pregón, pronunciando una palabra sobre el P. Fr. Bartolomé Salvà y Salvà, T.O.R. Aunque sea breve, debo pronunciarla por deber de gratitud y por reconocimiento de sus méritos.

El P. Bartolomé Salvà no era únicamente el personaje cuyo nombre va unido, de manera indisoluble, a la restauración e implantación en Mallorca, a principios de siglo, de la Tercera Orden Regular de San Francisco, en la que ocupó los más altos cargos de responsabilidad y gobierno. Era, además, dotado de plenitud intelectual y teológica -y no hay exageración en mis palabras- el hombre que cultivó el lulismo integral: quiero decir el del apostolado de la devoción al beato Ramón Llull y, además, el lulismo científico.

El P. Salvà ha dejado a la Historia del Lulismo tres estudios verdaderamente científicos: el de la *Paternidad luliana del "Llibre de Benedicta Tu in mulieribus"* (1) (Palma, 1946, 92 pp.), el de *La Cronología catalana en la Edad Media y la muerte del Beato Ramon Llull* (2) (Studia monographica, 1951, 28 pp) y el de *Qualiter fidei articuli sint ratione demonstrabiles ex beati Raimundi Lulli sententia* (3) (Analecta Tertii Ordinis S. Francisci, 1935, 5 págs.).

Mi disenso del punto de vista del P. Salvà -se lo dije a él, en una conversación- en el asunto de la paternidad luliana del Libro de *Benedicta Tu in mulieribus*, no es obstáculo para que reconozca su valor realmente científico, más digno de todo encomio, en un hombre de su época, en que la crítica de la investigación científica no contaba con los medios de hoy.

He acabado mi pregón festivo. Quiera Dios que en vuestras fiestas, pulse el espíritu de vuestra historia, en la que se reflejan los merecimientos religiosos y cívicos de vuestros mayores.

He dicho.

1) Palma, 1946, 92 pp.

2) Studia monographica, V, 1951, 31-69.

3) Analecta Tertii Ordinis S. Francisci, 111, 1935, 285-287; 312-315; 152-156

## LA "EPISTOLA AD AMICUM" DEL DOCTOR JUAN ROCA

La *Epistola ad amicum* se publicó a raíz del Decreto concedido por la Sagrada Congregación de Ritos sobre el culto luliano el día 18 de junio de 1763.

Dos son los decretos que conocemos otorgados por la Congregación con esta misma fecha, los dos completamente distintos. En uno el Papa Clemente XIII, a súplica del Postulador General de causas de beatificación de la Orden franciscana, concede que puedan rezarse, sólo en Mallorca, misa y oficio divino en honor de Ramón Llull, tomando las oraciones del común de mártir no pontífice, excepto las lecciones del segundo nocturno y la oración para el Oficio y Misa que debían ser propias del Beato Ramón Llull, lecciones y oración que ya antiguamente habían sido aprobadas por el Papa Leon X y que habían sido revisadas por el prefecto, promotor y secretario de dicha congregación.

Este decreto es ciertamente apócrifo. Ni creemos que fuera impreso en Roma - conocemos dos ediciones distintas -, ni mucho menos que la Congregación concediera tal gracia. Tal decreto no se encuentra en los registros de la Congregación, ni en Mallorca lo menciona ningún cronista de la época. No es concebible que los lulistas mallorquines no hubieran levantado las campanas al vuelo al conocer la concesión de semejante gracia. Además, ¿cómo es posible que la misma Congregación diera dos decretos en un mismo día tan dispares, como son éste que acabamos de citar y el segundo del que vamos a hablar enseguida? (1)

El auténtico decreto de la Congregación fue comunicado a los regidores de la Ciudad de Palma por el franciscano y postulador de la causa luliana en Roma, Francisco Vich de Superna, con carta fechada en Roma el 30 de junio de 1763. Lo mismo y con idéntica fecha hacia el Embajador de España en Roma al Rey, a la sazón Carlos III (2).

"En el tenor de este decreto observará Vuestra Señoría, escribía el postulador, aquella clausula: *interea vero jussit et statuit nihil esse innovandum circa cultum...* Y con esta pontificia providencia verá como quedan desvanecidos los aparentes escrúpulos y motivos que alegan los opositores y contrarios al mismo culto. De donde me persuado que no quedará obstáculo alguno que pueda impedir la total serenidad de las inquietudes en el presente punto..."

1).- Además de las dos ediciones citadas, han publicado este falso decreto *Homenatge al Doctor Arcangélic lo gloriós màrtir de Crist Beat Ramon Llull*, Barcelona 1901, p. 5; *Les doctrines lulianes en lo Congrés Universitari Català*, Barcelona 1904, p. 53.

2).- El Decreto se encuentra en Roma, Archivo de la Sagrada Congregación de Ritos, *DSRC 1763-1765*, f. 37 v. Copia en Madrid, Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, leg. 326, f. 185. Ed. *Les doctrines*, p. 54; José M.<sup>a</sup> Pou, *Sobre la doctrina y culto del B.R.L.*, en "Archivo Ibero Americano" 16 (1921) 23; A.R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae I* (Aviñón 1778) 355. Los regidores don Francisco Boix de Berad y don Antonio de Togores y Sales fueron encargados por el Ayuntamiento para hacer conocer el Decreto a las autoridades de la isla. Archivo Municipal de Palma, *Actas del Ayuntamiento*, f. 72 v.

El postulador hizo llegar asimismo el decreto al Rey por mediación del confesor real, al Obispo recién nombrado de Mallorca don Francisco Garrido de la Vega, y a don Lorenzo Despuig, que había sido promocionado al Arzobispado de Tarragona y al General de la Orden Franciscana. (3)

El revuelo que suscitó este decreto en Mallorca fue enorme: "Al llegar este decreto a Mallorca, escribe Fray Dalmacio Moll, no se puede explicar la alegría que manifestaron los fanáticos y lulistas, los vivos y los insultos, los disparates dando a entender al pueblo ignorante que Su Santidad había aprobado el culto inmemorial del Beato Raymundo a pesar de los dominicos, y daban copias del decreto con las palabras: *jussit et statuit nihil esse innovandum circa cultum servi Dei Raymundi Lulli* dejando lo demás que es contrario a su intento. Fue tanta la mala inteligencia que creó el tomar aislada esta frase, que fue necesario traducir por entero al mallorquin este decreto, con lo que muchos cambiaron de parecer" (4).

El decreto no añadía nada nuevo a los anteriormente expedidos por Benedicto XIV en 21 de noviembre de 1750 y 3 de marzo de 1753, por los que el Pontífice mandaba que no se podía pasar a la Signatura de la Comisión sin que antes se llevase a cabo la revisión de todos los escritos de Ramón Llull, para cerciorarse que en ninguno de ellos se encontraban errores contra la fe. Entretanto el culto dado a Llull en Mallorca debía continuar como antes. Esto no significaba aprobación alguna, lo que recalca claramente el documento para evitar equívocos.

Precisamente esto era lo que defendía el anónimo antilulista en el comentario al decreto, que con el título de *Epistola ad amicum* se difundió bastante en la isla de Mallorca y aún fuera de ella, que ahora de nuevo publicamos, dada la rareza del mismo.

Rogent-Duran colocan esta obra como impresa en 1753 y lo hacen así, engañados por la fecha en que esta datado el documento pontificio que figura en la obra, que es 1753. Probablemente se trata de un error de imprenta. Para convencerse de esto, si es que no bastara todo lo que llevamos dicho, basta saber que Clemente XIII, que es quien concede tal decreto, fué consagrado el 16 de julio de 1758. Por otra parte los mismos autores citan otro decreto concedido el 18 de junio de 1763, fecha verdadera, del cual dicen no conocer ningún ejemplar (5).

La *Epistola ad amicum* fue escrita por Juan Roca, ilustre abogado que llegó a ser decano de los Ohidores de la Real Audiencia de Mallorca, y que se distinguió por su tenaz resistencia al culto luliano. La paternidad de la obra se la atribuye el Paborde Tarsa, a quien sigue Bover, y yo creo que está en lo cierto.

3).- Archivo Histórico de Mallorca, *Fondo luliano*, núm. 22 letra c; otra copia en Biblioteca del Convento de San Francisco, *Fondo luliano*, leg 2, núm. 37. La carta del embajador en Madrid, Archivo de la Embajada...leg. 326, f. 185; ed. Pou, *lug. cit.* 22

4).- Dalmacio Moll, *Verídica y fiel narración de la controversia... sobre el culto público que se dió al venerable Raymundo Lulio...* fol. 247. Ms. que se conserva actualmente en el Archivo Diocesano de Mallorca.

5).- Elies Rogent y Estanislau Duran, *Bibliografía de les impressions lul-lianes*, Barcelona 1927, núms. 366 y 383.

El citado beneficiado afirma que la *Epistola ad amicum* fue impresa en el Convento de Santo Domingo de Palma y sus ejemplares sacados de Mallorca para ser metidos de nuevo con el correo que vino a esta isla el día 29 de octubre de 1763, a fin de despistar a los incautos. Pero parece ser que esto no se consiguió plenamente. (6)

Si le quitamos un tanto de virulencia propia de la época, la *Epistola ad amicum* no ofrecía motivo alguno para que se sintieran ofendidos los lulistas, como así sucedió en realidad.

Fray Francisco Vich, a quien los Protectores de la Causa Pia Luliana de Mallorca hicieron llegar un ejemplar de la *Epistola*, presentó al papa una súplica protestando contra el anónimo antilulista y pidiendo un castigo ejemplar: "no solamente no han obedecido sino que han continuado en el afán de novedades como es el escribir y publicar cierta carta anónima llena de notas contrarias a la verdad de los hechos y en desprecio de las superiores, justas y sabias determinaciones de Vuestra Santidad..." El postulador suplicaba al Santo Padre se dignase prohibir y condenar no sólo aquel escrito sino también aquellos otros que fueran atentarios a la doctrina y cultos lulianos aparecidos después del 1 de octubre de 1749, fecha en que el Obispo de Mallorca, don José de Zepeda, había dado un decreto confirmando el culto inmemorial de Ramón Llull (7).

Parece ser que Clemente XIII tuvo en sus manos la *Epistola ad amicum* ya que en la audiencia que tuvo con el secretario de la Sagrada Congregación de Ritos, el Arzobispo de Teodosia, el día 2 de abril de 1766, le mandó que la guardase en el Archivo de la Congregación (8).

El Ayuntamiento de Palma, por habérselo pedido la Causa Pia Luliana, tomó cartas en el asunto y empezó una investigación para conocer la identidad del autor, pero no sabemos el resultado que se consiguió. En el mismo sentido obró el tribunal de la Curia Diocesana (9).

L. PEREZ MARTINEZ

6).- Joaquín M.<sup>a</sup> Bover, *Biblioteca de Escritores Baleares*, Palma de Mallorca 1868, núm. 1070.

7).- Archivo de la causa Pia Luliana (Archivo Diocesano de Mallorca), cajón 5, leg. 1, núm. 4

8).- Archivo de la Sag. Cong. de Ritos, *lug. cit.*

9).- Archivo Capitular de Mallorca, *Actas Capitulares 1763*, f. 73 v-74. Véase también Arch. de la Causa Pia Luliana, cajón 3, leg. 1, núm. 7.

# DECRETUM

## ORDINIS MINORUM S. FRANCISCI.



Sanctissimus Dominus Noster Clemens Papa XIII.

**A**D humillimas preces Patris Leopoldi à Roma Sacerd. Professi Ord. Min. de Observantia S. Francisci, & Postulatoris Generalis Causarum Servorum Dei, & Beatorum sui Ord. Lectiones secundi Nocturni proprias cum Oratione pro Officio, & Missa, jam à San. Mem. Leone X. adprobatas, ab Eminentissimo, & Reverendissimo D. Cardinali Feroni S. Rit. Congregat. Præfecto, unâ cum R. P. Cajetano Forti Fidei Promotore, meque infrascripto Secretario de ejusdem Sanctitatis Sux mandato accuratè revisas benignè adprobavit, easque in officio, & Missa dici Festi dicti Beati Raymundi Lulli ab iis, qui ex Indulto Apostolico hæctenus recitarunt Officium de Comuni unius Martyris non Pontificis in posterum recitari, in toto Majoricensi Regno tantum, ac imprimi posse concessit. Die 19. Februarii 1763.

Loco ✠ Sigilli Joseph M. Card. Feroni Præfectus.

S. Bunghesius S. R. C. Secret.

R O M Æ MDCCLXIII.

Ex Typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ

*De mandato Emi. et Revmi Dni mei Archiepiscopi  
Ben. Franciscus Formigera*



# DECRETUM

ORDINIS MINORUM S. FRANCISCI.

Sanctissimus Dominus Noster Clemens Papa XIII.

**A**D humillimas preces Patris Leopoldi à Roma Sacerd. Professi Ord. Min. de Observantia S. Francisci, & Postulatoris Generalis Causarum Servorum Dei, & Beatorum sui Ord. Lektionen Secundi Nocturni proprias cum Oratione pro Officio, & Missa, jam à San. Mem. Leone X adprobatas, ab Eminentissimo, & Reverendissimo D. Cardinali Feroni Sac. Rit. Congregat. Præfecto, unà cum R. P. Cajetano Forti Fidei Promotore, meque infrascripto Secretario de ejusdem Sanctitatis Suae mandato accuratè revisas benignè adprobavit, easque in Officio, & Missa diei Festi dicti Beati Raymundi ab iis, qui ex Indulto Apostolico hætenus recitarunt Officium de Comuni unius Martyris non Pontificis in posterum recitari, in toto Majoricensi Regno tantum, ac imprimi posse concessit. Die 19. Februarii 1763.

Joseph M. Card. Feroni Præfectus.

Loco ✱ Sigilli

S. Bughesius S. R. C. Secret.

R O M Æ MDCCLXIII.

---

Ex Typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ



## M A J O R I C E N.

**BEATIFICATIONIS, ET CANONIZATIONIS SERVI DEI**  
*Raymundi Lulli, Tertii Ordinis S. Francisci, Beati nuncupati.*

**F** *ACTA per R. P. Cajetanum Forti, Fidei Promotorem, SSmo. Dño N. Clementi, Papæ XIII. relatione eorum, quæ continentur, in processu Ordinarii, anni 1751. in Civitate Palmæ, Insula Majoricarum instructo, super cultum Servi Dei Raymundi Lulli Tertii Ord. S. Francisci: Sanctitas sua benignè annuit, ut Postulatores possint intereà parare, & instruere, quæ necessaria sunt ad proponendum Dubium super Signatura Commissionis; sed ea conditione, & lege, ut Commissio non signetur, nisi prius revisa fuerint scripta omnia hujus Servi Dei, secundum Decreta, aliàs edita à sanæ memoriæ Benedicto Papa XIV. die 21. Novembris 1751. & die 3. Martii 1753. quæ firma esse voluit: Hoc insuper addito, ut Scriptorum revisio fieri debeat à Congregatione particulari, & composita ex aliquibus Emin. Cardinalibus, & Consultoribus utriusque Congregationis, S. Officii, & Sacrorum Rituum, suis, loco, & tempore, vel à se, vel à suis Successoribus designandis: Intereà verò quoad judicium pendeat coram Sac. Cong. jussit, & statuit, nihil esse innovandum circa cultum Servi Dei Raymundi Lulli: Declarans id facere citra aliquam expressam, vel tacitam ejusdem cultus approbationem; ne quid inde inferri possit ad equipollentem, vel formalem ejusdem Servi Dei Beatificationem. Die 18. Junii 1753. = Locus ✠ Sigilli. = Joseph Maria Forensi, Præfectus. = Scipio Burgeus, Sac. Rit. Cong. Secret.*

2

## EPISTOLA AD AMICUM.

**N**ihil gratius, nil mihi jucundius, tuis, semper amicitia, & benevolentia plenis litteris; sed multó inter gratissimas gratiores, quas proximé recepi, quibus operam me navare requiris in explanatione Decreti super cultum Raymundi Lulli, à Sacra Rituum Congregatione 18. Junii, labentis anni, emanati.

Rogatis, lubenti animo vacare studueram; ratus nil esse tam arduum, quod non labore, nil tam difficile, quod non studio assequi possit; verum, sic te mihi velim amicum, ut cum Decreti clausulas attingens, ipsas exponere, & demonstrare tentavi; ita ingenii mei aciem, siqua est, præstrictam sensi; ut ne quidquam pro tui expectatione, & rerum magnitudine, dignum eloqui posse putaverim; meque ab instituto, præ rei difficultate, & dicendi penuria, penitus abduxerim. At dum te in remotis agentem latere non dubitem Lullistarum fomnia, quibus, quæ suo Raymundo officiunt, in ipsius laudem transfundere insudant; pro necessitudine nostra, proque veritatis amore facturum existimavi, si quantum laboris impenderem; ut tum illorum visiones, & deliramenta, tum veneranda Sacrae Rituum Congregationis verba, uno Marte recensens, tibi, & sanæ mentis cuique, decernendum proponerem, quid distent æra lupinis.

Gratulor quòd abes, quia, quæ Nos, non vides. Quid enim tristius homini pacis, & Patriæ amanti, quam videre concives suos, eos præsertim, qui, latini Sermonis quantumvis expertes; tamen litteratos se dicunt; Sacrae Rituum Congregationis venerabilissima verba, pro suæ  
Mi-

Minervæ modulo interpretare, ipsorum somniis favere asserentes? Sed utrum faveant, nec ne, ex his facillimeprehendes.

Hoc Decreto, cujus fidelissimum exemplar præmitto, asserit Sacra Rituum Congregatio: Sanctissimum Dñm nostrum Clementem Papam XIII. facta sibi relatione per Fidei Promotorem eorum, quæ continentur in Processu Ordinarii anni 1751. in Civitate Palmæ instructo, super cultum Raymundi Lulli, benignè annuisse: Ut Postulatores possint intereâ parare, & instruere, quæ necessaria sunt ad proponendum Dubium super Signatura Commissionis. Hic Lullistas, & quidem Laureatos, rogatos volo. Quid est Signatura Commissionis? *Hæc alibi viget* (respondet Doctissimus nescio quis) *at Majoricis non usu venit.* O responsum præclarum! Verò Lullistâ dignum. Nesciunt quid dicam: Tamen hoc necesse potissimum erat ad Decreti intelligentiam; quanto magis ad interpretationem. Consulamus Eminentissimum Lambertinum: *Est* (ait lib. 2. de Serv. Dei Can. cap. 35.) *Supplicatio à Postulatoribus Summo Pontifici exhibita, & ab eodem admissa, atque subscripta, per quam impertitur facultatem Congregationi Sacrorum Rituum procedendi in Causa Beatificationis, & Canonizationis alicujus Servi Dei.* Dubium autem, super Signatura Commissionis, in eo uno versari arbitror, utrum videlicet commissio sit signanda, nec ne?

Quæ verò, & quanta sint necessaria ad Dubium ipsum proponendum. Postulatorum curæ erit, quibus ea parare, & instruere à Sancta Sede permissum est. Parent profectò, instruant quantum poterint: Commissio tamen nō

4

signabitur, hoc est: Summus Pontifex Sacrae Rituum Congregationi facultatem procedendi in causa Beatificationis Raymundi non impertietur; nisi revisis ejus scriptis omnibus. Hæc si scirent; si maturè perpenderent, viderent, abs dubio; quàm multa restent agenda ante Signaturam Commissionis. Sed nil horum momenti est hominibus furanti quodam cæstro præpeditis, quin ex condescendentia Summi Pontificis inferant, quod omni alia Postulatorum diligentia prætermissa, Sacrae Congregationis declaratione minimè expectata, tutissimè procedere, & perseverare valent in cultus præstatione suo Raymundo à tempore immemorabili tributi. Quid ni? (insurget aliquis Laureatus Lullista) *Pro conservando, vel continuando Cultu Servis Dei exhibito, ex immemorabili tempore* (asserit Lambertinus vester lib. 2. cap. 17. n. 21.) *non est necessarium Commissionem Signari, Processum confici, ferri Sententiam, nec à Sacra Congregatione Sententiam ipsam approbari.* Esto Beatus; sicculâ namque tua te confodio. Nil hisco. Non est necessaria Signatura Commissionis pro conservatione, & retentione cultus ab immemorabili tempore exhibiti. Cōcedo. At Clemens Papa noster XIII. permittit Postulatoribus parare necessaria ad Dubium proponendum super Commissionem signanda: Ergo censuit sancta Sedes possibilem necessitatem Signaturæ: Ergo non plenè probaverunt Postulatores cultus immemorialitatem: Ergo manet adhuc probanda. Quid est? Num vos conturbo? Ecquid protulerunt Postulatores, coram SSmo. ad ipsam probandam? Quid? Vel ex ipso Decreto inferri valet: *Facta relatione eorum, quæ continentur in Processu Ordinari, anni*

1751. Parate necessaria, instruere: Sunt enim multa, quæ vobis paranda, & instruenda veniunt. Hoc vobis licet; non cultus stabilitatem decantare, ex merâ Summi Pontificis tolerantia, qui ita eâ vobis uti permittit; ut nil inde inferre possitis ad æquipollentem vestri Raymundi Beatificationem, hoc est, ad approbationem sententiæ, quæ in Processu Ordinarii, anni, 17, 1. continetur.

Non deerunt forsân ex Lullistis, qui rem altius perquirentes, videant necessitatem Signaturæ Commissionis, ex eo quod Summus Pontifex indulserit parare necessaria ad Dubium super ipsâ proponendum, quique ab Eminen-  
tissimo Lambertino edocti, hac opus non esse, pro immemorabilis cultus conservatione, non immeritò auspicentur, Postulatores, nedum petiisse à Sacra Rituum Congregatione conservationem, vel non amotionem cultus; verum hujus declarationem. Laudo judicium, quòd minimè Lullistæ videntur. Petierint sanè: Sed quid inde? Si qui sunt Lullistæ, tam sui compotes, qui hæc postulata crediderint, fateantur necesse est, quidquam cultui opponi, aut ejus amotionem prætendi: Nec aliter petiissent Postulatores; cum, his seclusis obstaculis, neque coram Ordinario, neque coram sancta Sede instandum sit ad cultus immemorabilis declarationem. Hæc, quamvis Majoricis non usu veniant, tamen Postulatores minimè latere crediderim; quibus, si nec in Romana Curia audissent, nec ex Lambertini doctissimis operibus collegissent, ex erudito viro Joanne de Mata liquidò innotescet. *Superiores* (ait p. 4. de Can. SS. cap. 23.) *Et Custodes Ecclesiarum, non tenentur instare coram Ordinario, vel Sede Apostolica, pro declaratione cultus im-*

## 6

*memorabilis, quando agitur de eodem minimè amovendo, nisi fortè quid cultui opponatur, aut ejus amotio prætendatur. Sed, quid hæc eos confessos rogo; dum nec te, nec me, nec quemquam ex nobiscum sentientibus (quos rodunt omnes, cultui infensos) lateant ipsorum dictèria? Esto: Aliquid cultui opponitur: fatentur, non negant: Sed quid? Quid? Quod ego, quod tu, quod bonus quisque sanctæ Sedi obsequens, pro honore summo Ecclesiæ Apici præstando, & facit, & tenetur facere, dum ejus expectat infallibile iudicium. Hoc opponitur, & ita opponitur; ut Postulatores ipsos potissimum impulerit ad cultus immemorabilis declarationem petendam. Hoc unum caput eorum confessionis est, quod nempe quidquam cultui opponitur. Alterum, credo, obscurum non est, scilicet, quod cultus amotio prætendatur; quo super, ipsis cum Fidei Promotore certandum erit. Verùm cum ex actis, quæ Romæ instaurantur, ea tantum Nobis adveniant, quæ ex ipsorum garritu prodeunt, nil est, cur asseram, Fidei Promotorem cultus amotionem petiisse; maximè, cum facilitas illa Lullistica, nec mihi conveniat, nec tibi; attamen ex ipsorum ore judicari valent.*

Cum nondum Decreti pagina palam legebatur, vivebantur Lullistæ, decerptum decreti fragmentum conferentes: Conveniebant ad ipsam portam Sedis; ibique invicem gratulantes, clausulam: *Jussit, & statuit*, plenis buccis decantabant; manibus plaudebant; gestu, risu, acclamatione probabant: Cum ecce unus ex illis, Legis Doctor, cuidam ancipiti vultu advenienti: *Bono animo esto*, inquit, *Crepuerunt Scalæ: Confractæ sunt: Eum demittet nemo; stabit,*

*non*



*non amovebitur.* Hùc mecum, Amice: Quis amoturus erat? Non ego, non tu, non Dominicanus quisquam; Hoc solum ad sanctam Sedem, ad Sacram Congregationem visum est pertinere; nec à quoquam, nisi à Fidei Promotore petetur. Exultant Lullistæ, gaudent, quòd cultus non amoveatur: Ergo amotionem ipsam veriti sunt.

Hæc fatentur: Et tamen, cultus exitum ad astra tolerant? Et tamen populum hortabuntur ad thura cremanda? Et tamen supplicationes meditabuntur, tædè fumabunt, Cymbala tinnient, sonabunt tibiæ, clamabit Populus? Quis pol non credat petitionem obtinuisse Postulatores? Quis unquam de cultus immemorialitate à sancta Sede approbata, dubitare nitetur, dum Lullistas auscultare aveat, qui, integro Decreti tenore posthabito, solâ clausulâ de non innovando contenti, asserere non verentur: Summum Põtificem Majoricenses omnes ad cultum Raymundo præstandum aditrixisse, qui ( Sacrà Rituum Congregatione referente) jussit, & statuit nihil esse innovandum circa cultum Servi Dei Raymundi Lulli? Attamen dictis, & prædicationibus ipsorum ego non sum tantum honorem habiturus, ut ad quæcumque dixerint oppidò subscribam. Jubet sancta Sedes *interea, & quoad judicium pendeat coram Sacra Congregatione*, (hoc est donec Commissio signata fuerit) *nil esse innovandum circa cultum Servi Dei Raymundi Lulli.* Quibus? Eis, qui cultum præstiterunt; aut iis, qui à cultu abstinuerunt? Fortasse neutris. Cui ergo jubet?

Oportet igitur duas has præcipuas partes in digitis constituere, *quid* videlicet, & *quibus*, jussum fuerit. *Quid* littera docet: *Nihil esse innovandum circa cultum*; Verum-

tamen

8

tamen quid innovari possit non video, cum post sanæ memoriæ Urbani Papæ VIII. Decretum, quo jam omnis innovatio fuerat interdicta) tot & tanta innovata fuerint: Tunc enim paucissima videbantur Raymundi Simulacra, nimbis radiantibus ornata; cum nullum hodie appareat quod radiis non corusceret: Tunc rarissimæ offendeantur Ædiculæ, & Basilicæ; nunc veró in triviis, in angulis, in porticibus, in plateis omnibus obvia veniunt: Tunc Literaria Universitas, nondum Lulliana nuncupabatur; sed jam nunc, in Raymundi honorem, altifono hoc nomine insignitur: Tunc Novendiales preces non adhuc fuerant institutæ; tamen, ne quid cultui deesset, hodie cum strepitu celebrantur. Tandem, ne longum faciam, quæcumque ad Raymundi cultum pertinere possunt, minimè innovari valent; quòd jam cuncta innovata fuerint.

At Lullistarum interpretationem quorundam momento temporis perquiramus, qui sentiunt, sanctam Sedem jussisse: Minimè interdicendum esse cultum Raymundi eis, qui hucusque præstiterunt. Si ergo ipsis non interdicendum est cultum præstare; nec Nobis interdicendum erit á cultu abstinere: Ex quo liquidò infertur sanctam Sedem non magis ipsorum, quam nostratum opinioni fuisse; imo, & magis nostræ, quàm illorum; ipsis enim nil obstaculo est, quin, si velint, á cultus præstatione discedant (non enim innovaret qui faceret; cum nullum sit præceptum de cultu præstando; Nostratibus autem, si qui cultum dare vellent, directè officerent Decreti verba; hoc enim esset apertè innovare) stante præcepto de non præstando cultu his, qui Sanctorum fastis minimè sunt adscripti.

ti. Sed quoquomodo hæc se habeant, quid novi juris Lullistis obvenit, ut tot præconijs hæc una clausula decantetur? Certé cum nil innovandum sit, in antiquo jure, si quod habent, ipsis gaudendum est; quod, ut, si quod est, clarius elucescat quàm momentaneum sit, exemplo luce clariore demonstrare aggredior. Titius servitute *ne luminibus* Cajo adstrictus, altius ædificat, & Cajo lumen adimit: Cajus Titio diem dicit, qui, vadimonio suscepto, judicium venit. Conqueritur Cajus de injuriâ: At Titius, asserens, se minimé servitute devinctum, injuriâ se fecisse negat; imò pleno jure gaudere jactatur non parietes tantum, verum & fana, & templa, & moles in cœlum tollendi: Providet Judex nihil innovandum. Tristatur Cajus, exultat Titius. Cur? Cajus lumine orbatur, Titius ædificio gaudet: Verum, cum nec tributum Titio fuerit jus, quo carebat, nec Cajo, quo pollebat, ademptum, ipsorum neutri tristandum, vel gaudendum erat. Progrediente causâ, Titium injuriâ ædificasse probatur, Judicis sententiâ ad servitutem cogitur; & qui nuper templa, & fana in Caji lumina moliri gloriabatur, quantuculum extruerat ædificium demoliri urgetur. Quid Titio Decretum de nil innovando profuit? Vel ex eventu dignosci valet. Cui jus favet, tandem ipso jure potitur.

*Quibus* autem jusserit sancta Sedes, cum nec ex Decreto constet, nec Lullistarum fabulis prudenti cuiquam assentiendum sit: fateri non verebor, pro eo quod est in me ingenij, minimé attingere potuisse; nec mihi (rei Curialis prorsus experti) tanta inest audacia, ut, illorum more, Decreti verba nostratibus faventia proferam, nisi ea dum-

10

dumtaxat, de quibus nullum sané dubium est, puta confirmationem Decretorum felicitis recordationis Benedicti XIV. quæ Clemens XIII. firma esse voluit, vel declarationem, quâ nec tacité, nec expressé cultum approbare decernit: Tamen, si quid dicam, eo pacto faciam, ut non modo cujusquam assensum non alliciam, verum nec de meo quemquam suatum esse velim; ita dicam, ut non affirmare videar, sed discurrere; non decernere, sed inquirere: non demum prædicare, & suadere; sed tibi, & prudenti cuique simpliciter proponere.

Cum pro comperto sit sanctam Sedem nil circa cultum innovandum fore jussisse, quantumvis non liquidó constet, quid per hæc verba intelligendum veniat; tamen aliquibus jussisse manifestum est. Quibus autem? Hoc opus, hic labor. Fortasse Lullistis ipsis, non ut cultum præstent, tamen si hucusque præstitierint; sed ut à statu, quo nunc est minimé excedant; quod tamen maximum esset, cum jam ultra progredi non posse videatur. Fortasse Majoricensi Ordinario; ut non amplius informationes super prætensa immemorialitate recipiat; ut excessus, si qui sunt, circa hæc comprimat; ut altisonis, & obsoletis elogiis Raymundum extolli minimé permittat, cum ab ipso Ecclesiæ Oraculo *Servi Dei* titulum sibi videamus præscribi: Ut Oratores compescat, ne, cum de Sanctis conciones habent, Populum ad Raymundi cultum tam audaciter hortentur: Ut sibi subditos sæculares, & Regulares commoneat ad sanctæ Sedi debitum obsequium, néque hujus expectabile iudicium temeré præveniant. Fortasse hæc omnia Majoricensi Ordinario jubet sancta Sedes. Fortasse Causæ Postula-

latoribus, ut interea, & quoad iudicium pendeat coram Sacra Congregatione; hoc est, quousque fuerit signata Commissio, tantummodo curent parare necessaria ad Dubium proponendum super ipsius Signatura; nec verbum, circa cultum, in Causa faciant. Fortasse Curia Romanæ Scribis, & membris universis, ut interea nullum, circa cultum, Libellum admittant.

His singulis, hæc fortasse singula, à Sancta Sede iuncta veniunt; quæ tamen fortasse fore dixi; ut Lullistis minimè similis, tibi, necuique videar. Quod enim per verba transcripta, Majoricenses, nec omnes, nec aliquos, ad cultum Raymundo tribuendum adstringat, nedum fateor non videre; imo cæcos omnino existimo, qui se videre dicant. Quis enim unquam Catholicorum dicere audebit: Sanctam Sedem, Veritatis Cathedram, Ecclesiæ Oraculum infallibile, pugnantia secum proferre? Quem, ne Catholicum quidem, verum mente compotem, asserere non pudebit, Summum Pontificem quemquam adstringere ad ea faciendum, quæ ipsum Ecclesiæ Caput, nec tacité, nec expressé probare apertissimè declarat?

Hæc Sanctæ Sedis declaratio amarissimè sapit Sapientissimorum hominum palato, qui ut ipsam sibi quantum gratam reddant, Grammaticas novas, & vocum novissimas significationes excogitant, quæ nisi ex Arte Generali scaturiant, credo, cinctutis Cethegis, non minus quam Lucijs, & Publijs inauditas. Heus tu, Puer. Quid sibi vult Hispano Sermonе præpositio *Citra*? *Sin* (respondet tyro) Erras. *De esta parte* (subjungit) Erras. Doce fodes, (rogitat) *Con*. At, non sic me Magister. Tace. Taceant silices. Verum,



12

rùm, quid non tentat, quid non excogitat vir clarus ingenio, ut Declarationis amaritudinem temperet? Sed cuncta molitur ineptè: Non enim videt homo novissimus Sermōnis Cacocæliam, quâ tota oratio redundaret.

Quid? Juber Sancta Sedes nil innovandum esse circa cultum, & hoc jubet cum aliquâ tacitâ, vel expressâ cultus approbatione? Quam bellè! O virum, omni locutionis genere clarum! Scilicet illa cultus approbatio, quâ jubet Sancta Sedes nil esse innovandum, ita anceps, ita bicolor est; ut nec ipsam Sanctam Sedem decernere libuerit, an tacita fuerit, vel expressa. Sed quid dicet Ludi Magister de clausula causali: *Ne quid inde inferri possit*? Quid? Interrogatio videtur urgere; verumtamen nil refert: Qui enim *Citra, Con*, sibi velle dixit; facillimè adducetur, ut, *ne*, sibi velit, *porquè*; rebusque ita clari Interpretis ope compositis, nulla prorsus interpretatione opus erit; omnique ambagine procul pulsa, ita declaratio habebitur: *Declarans id facere, cum aliquâ tacita, vel expressâ ejusdem cultus approbatione, ut quid inde inferri possit ad æquipollentem &c.*

Sed, deliriis hisce flocci factis, si cum Lullistis aliquam Sanctę Sedis *permissionem cultus*, ex Decreti Verbis haurire vellem; nullo pacto *approbantem* possem, (quippe quæ sibi in Beatificatione locum vendicat) vix autem *suspēdentem*, ex quâ difficillimè Beatificationem produci posse videtur; cum nec tacité, nec expressé, cultum approbatum iri à sancta Sede declaratum veniat.

Adeant sanctam Sedem Lullistæ: Consulant Ecclesię Oraculum: An liceat Raymundo diem festum agere? Fas, nefasve fuerit hujus iconum caput fulgentibus nimbis reddi-



dimire, lampades accendere, preces fundere; & ut uno verbo dicam, ad cultus actum, vel minimum, procedere? Nil est dubium, quin, *Non licere*, responsum accipiant; tale enim prorulit, cum de Beato Lucifero Calaritano Archiepiscopo, circa idem, à devotis quibusdam Calaritanis Christifidelibus anno 1647. confuleretur (quibus tamen aliquantulum potior erat sperandi ratio; cum, Decreto anni 1641. fuisset à sancta Sede injunctum, non simpliciter: Nihil innovandum; verum expressè in Pontificio rescripto legeretur: Nihil ipsum Ecclesiæ Oraculum declarare, seu decidere circa prætenfam Luciferi, Sanctitatem, vel é contra; imo eam, in quo tunc reperiébatur statu, remanere velle; qui tamen status superior erat ei, in quo nunc Raymundi cultus reperitur; cum in præcitato Pontificio rescripto, Luciferi Sanctitatem impugnari, aut defendi, sub gravissimis pœnis, omnibus Sanctæ Sedi subjectis prohibitum esset; quod minimè Majoricensibus circa Raymundi Sanctitatem, & cultum à Sancta Sede fuit hucusque interdictum) Verum hæc minimè tentabunt Lullistæ; cum clausulam de *nil innovando*, non modò non *suspendentem*, imò *approbantem cultus permissionem* existiment; simileque *non licere*, pro responso reformident.

Hæc Lullistarum ineptiæ, alii cuivis extero incredibiles fortasse videbuntur: Te tamen credere minimè dubito; non, quòd earum novitate, & magnitudine non stupeas, sed, quòd antiqua consuetudine, ita ipsorum deliria tibi familiaria facta fuerint, ut ad illarum fidem, nil necessitudinis præsidio opus fuerit. Restat nunc, ut me certum facere non graveris, quid tibi de mea sententia videatur.

14

Paratus sum enim, nedum Sanctæ Matris Ecclesiæ correctioni, & examini ( ut ipsius obsequentissimum filium, qualem me profiteor, decet ) memet, & dicta singula, ad apicem usque, supponere, & submittere ; verum, tuæ, & cujusquam prudentis, & sapientis viri sententiæ cedere, & mutare consilium. Vale.



# B R E V E, Y HUMILDE INSINUACION DE

LOS MOTIVOS, QUE ASSISTEN AL REAL CONVENTO DE Santo Domingo de esta Capital de Palma, para mantenerse en vna pura, y negativa suspension, respeto de los actos de publico Religioso Culto, que suelen tributarle al Venerable Raymundo Lulio.



N tiepos de los Sùmos Pótifices Gregorio XIII. Sixto V. Clemente VIII. y Paulo V. desde el año 1583. hasta el año 1620. se tuvieron en la Corte Romana muchísimas disputas, y se ventilaron en las Sagradas Cógregaciones de Índice, y del Santo Officio muchas dudas, à cerca de la Doctrina, y Santidad

Apud  
Albiu.  
De in-  
const. in  
fide cap  
40.

del Siervo de Dios Raymundo Lulio, para satisfacer à los atendibles ruegos de los Reyes Catholicos de España, quienes con fuertes instancias pedian al Summo Pontifice, interponiendo los buenos officios de los Cardenales Pref. de las Sagradas Congregaciones de Índice, y de Ritus, el sacar del Directorio de los Inquisidores al dicho Raymundo, y tratar de su Canonizacion, ó Beatificacion. Pero despues de tantas disputas, y consultas, y otras muchas diligencias, que à este fin se hizieron de parte de las Sagradas Congregaciones, y por orden del Summo Pontifice, quedó la Causa, y queda toda via indecisa.

Cultur.  
pag. 38  
y 39.

2 El permanecer esta Causa pendiente en la Sagrada Congregacion, dió motivo para excitarse en algunos Conventos de Predicadores de esta Provincia de Aragon, singularmente en el de Barcelona, y en este de Mallorca, la duda: *Utrum*, en el interim, que se aguarda la declaracion de la Santa Sede Pontificia, *Si el V. Raymundo Llull*, cuya publica fama atestigua gozar en el Cielo la Corona del Martyrio, *se puede con publico Culto venerar como Santo, y Martyr*, no obstante la contradiccion, que se halla en algunos Authores, mayormente despues del Decreto de Urbano VIII. que expidió en el año 1625. sobre este assumpto?

Empie-  
za Sanc.  
dissimus  
Dominus

3 Esta duda se consultó por medio de un Religioso, Provincial de la Provincia de la Belgia, ó Flandes Francesa de la misma Orden, Varon de singulares prendas, el qual transitando por Barcelona, passava à

A

Roma.

2

Roma. Dicho Provincial, llegado à la Corte Romana, propuso la misma duda por medio del Promotor de la Fè, Pedro Francisco de Rubeis. Este Sapiientissimo Egregio Promotor de la Fé, considerados, y ponderados los fundamentos, y motivos, que por una, y otra parte pueden militar, singularmente lo que dize Waddingo Historiador Franciscano, insigne defensor de la Santidad del Ven. Raymundo: esto es: Que el juicio de esta materia, aun queda pendiente en la Iglesia Romana; hasta cuya declaracion se deve abstener del Culto publico, que fuele tributarle à los Varones, cuya Santidad no se disputa: *Quod hujus rei integrum judicium repositum est penes Ecclesiam Romanam; quod dum non protulerit, abstinendum erit à publico Cultu Sanctis Viris, extra opinionem positis, dari consueo.* Y lo que dice el Card. Belarmino: Que aun queda pendiente el juicio en la Silla Pontificia, sobre la Causa, que se movió en el año 1583. *Quod lis mota apud Subsellia Pontificia anno 1583. adhuc est sub Judice.* Attendiendo pues à estos motivos, respondió el Promotor de la Fè; Que se apercibiesse al dicho Provincial, Que dicho Raymundo Lulio, en ningun lugar se puede tener, ò venerar como Santo, y Martyr: *Monendum fuisse dictum Provinciale, nullibi posse dictum Raymundum Lullum, Sanctum, & Martyrem dici, & haberi.*

4 Cuya respuesta fuè entonces el fundamento, que tuvo el Real Convento de Santo Domingo de Mallorca, para no admitir en su Iglesia el publico Culto del Ven. Raymundo, ni. predicar en las Solemnnes Fiestas, que se le tributan en la Iglesia de San Francisco. No ha sido por oposicion al Ven. Siervo de Dios, como muchos, menos noticiosos de nuestros motivos, han pensado; sino por la Obsequiosa Ueneracion à la Silla Pontificia, de que la Orden de Predicadores siempre se ha gloriado.

5 En los subsecutivos tiempos, en atension à la comun devocion, y Culto publico tolerado de los Obispos, è Inquisidores, que tan solemnemente se le tributa à dicho Ven. Siervo de Dios, ha dezeado el Convento concurrir como los demas á estos Religiosos Obsequios. A cuyo fin, y para no obrar precipitadamente en materia tan grave; en varias ocasiones han escrito los Piores à los Provinciales, y Generales, Consultandoles, y pidiendoles el permiso: pero siempre ha sido la respuesta; Que sin ofender à nadie, no se permita novedad alguna en el Convento à cerca de esta materia, hasta haver logrado el positivo permiso de la Santa Sede Apostolica. Cuya aprobacion dezeamos todos, y el Convento concurrirá en todo lo posible para que se logre. Pero en el interim le detienen los infinuados motivos, para no mixturle en alguno de aquellos actos de publico Culto, con que suelen venerarse los Santos Canonizados, ó Beatificados.

Annal.  
tom. 3.  
ad annũ  
1583 n.  
9.

De  
Scripto.  
Ecclesi.  
sect. 13.

Los Ma-  
estros:  
Pons,  
Vivó,  
Nadal,  
y Ray-  
nés.

6 Algunos se persuadiran, que el concurrir el Convento de Santo Domingo en los actos de publico Culto al Ven. Raymundo havia de conducir, para adelantar la causa de su aprobacion en la Corte Romana; porque deste modo seria mas comun y vaiformo el Culto. Otros discurriran, que esto la havia de retardar: porque por Decreto de Urbano VIII. en la Cong. de Ritus no se puede tratar, ni el Secretario de dicha Congregacion puede admitir, ni meno el Promotor de la Fè, Proçesso, ni Escritura alguna conducente para Beatificacion, ò Canonizacion, sin que primero conste juridicamente por otra Escritura authentica, el haverse observado en orden al Sujeto, de quien se trata los Decretos del mismo Urbano. Y en estos se prohíbe, segun las Declaraciones de la Sage Congregacion de Ritus, aprobadas por el mismo Pontifice, la extension de Culto en los Siervos de Dios no Beatificados, sin el permiso de la Santa Sede Pontificia; aunque tengan el Culto immemorial de mas de cien años; como tambien la extension de Culto de vna, a otro lugar.

7 Pero en nosotros no queda arbitrio, para entrar en estas ni en semejantes disputas à cerca de esta materia de Culto, ni para resistirnos à las ordenes de nuestras Superiores; Sino para suplicar à Dios, lo que sea de su mayor gloria, y para que sus Siervos, quienes por sus relevantes meritos, y heroicas Virtudes gozan como Santos la Corona en el Cielo, sean como tales venerados de los Fieles en la tierra.

8 No ha faltado quien para desvanecer los motivos, que favorecen la Causa de nuestro Convento, ha persuadido, Que no se cree, Que el Convento de Santo Domingo en ningun tiempo haya consultado la Sagrada Congregacion, à cerca de dar Culto al Venerable Raymundo y por consiguiente sin fundamento se alega la Consulta del Promotor de Rubeis. A mas, Que el dicho Promotor hablaria como Author particular, y no en nombre de la Sagrada Congregacion. Y lo mas cierto es, Que hablaria mal informado, ignorando el Culto immemorial que el Venerable Raymundo tiene en Mallorca. Y por consiguiente faltan los motivos principales, en que se funda la resolucion del Convento.

A lo qual se responde: Primeramente: Que bien consta con una prudente certeza, Que el Provincial de la Belgia, de la Orden de Predicadores, propuso la Consulta, y à ella respondió el Promotor de la Fè Pedro Francisco de Rubeis, del modo como queda dicho. Pues la trahé difusamente el Cardenal Albicini, y la refirió el Cardenal de Lambertinis, ahora summo Pontifice. Que dicha Consulta fué a instancias del Convento de Predicadores de Barcelona, y del de Mallorca solo

In Bol.  
Cælestis  
Jerusa.  
tem.

Videat.  
Reiff.  
p. 11.  
tit. De  
relig.  
v. 11.  
n. 17.



4  
lo tenemos por tradicion. Y es muy verisimil, que estos Conventos à vista del Culto, con que se venerava el V. Raymundo como Santo, y Martir, solicitassen la Consulta, para poder bien regularse: La qual Consulta nada importava para otras Provincias, en donde no se dava tal Culto. Pero el, Que la consulta fuesse à instancias del Convento de Mallorca, importa muy poco, para al presente; porque la Consulta, y la respuesta, fueron por motivos generales, que comprehenden à todos; y por consiguiente pudo el Convento de Mallorca, y todos los demas, que no tienen particular excepcion, tomar por propria la Consulta, y regularse por su respuesta.

10 A lo segundo: De si dicho Promotor respondió en nombre de la Congregacion, ò como Author particular; en su respuesta, no se explica. Pero son tan convincentes las razones, en que se funda, que son bastantes, para ser admitidas de qualquier prudente. Ni se puede presumir, que este Egregio Promotor de la Fè ( así le llama el Sum. Pontifice ) como Author particular se tomase la resolucion de una materia tan grave, y tan propria de la Sagrada Congregacion de Ritus; ni que como Author particular usasse del estilo que usa: *Monendū esse Patrem Provincialem, nullibi posse &c.*

11 A lo ultimo, que se opone, Que hablaria mal informado, ignorando el Culto immemorial, es manifesto engaño. Porque estos Sapientissimos Varones estavan muy noticiosos del Culto, con que en Mallorca se venera el V. Raymundo. Primeramente dicho Promotor toma la Sentencia de Waddingo. Este Author Franciscano estava muy bien informado de la Causa del V. Raymundo, y de lo que se havia actuado à cerca de ella en la Corte Rom.; y que toda via quedava muy dudosa por la contradiccion, que tenia; y por esto le distingue de otros Venerables, que en la Santidad no tienen opinion contraria: Y à Raymundo le niega el Culto publico, que à estos otros se suele dar: *Abstinentum erit à publico Cultu, Sanctis Viris extra opinionem positis, dari consueto.* Cita tambien dicho Promotor al Cardenal Belarmino, el qual haviendo sido el Ponente en las Congregaciones sobre la Causa del V. Raymundo, no podia ignorar su Culto immemorial.

12 La razon fundamental, en que se fundan estos Insignes Autores, es, Por ser dudosa la causa del Ven. Raymundo, y estar pendiente en la Corte Romana: El Culto immemorial de ningun modo destruye la fuerza deste fundamento; como consta expresamente en la Obra del Summo Pontif. Benedicto XIII. que dió à luz siendo Card. Llamado Prosper de Lambertinis, intitulada, *De Servorum Dei Beatif. & Canoniz.* El qual teniendo individual noticia del Culto, que tiene el Ven. Raymundo en Mallorca, y de las

razones



razones favorables, y contrarias à su Causa, en el tom. 1. cap. 40. aprueba la Sentencia de Waddingo, y la Respuesta del dicho Promotor de la Fè Pedro Francisco de Rubeis: *Sed rationes*, dice el de Lambertinis, *hinc, & hinc adductæ, efficere saltem debent, ut unusquisque prudens, & Sedi Apostolicæ obsequens, de Raymundi Lulli Sanctitate judicium suspendat, usquequo Sedes eadem Apostolica, decernat quid sentiendum sit: Sicut ipse etiam Waddingus libenter admittit. Quamobrem merito Petrus Franciscus de Rubeis, Egregius olim Fidei Promotor, Patri Provinciali Belgii Ordinis Prædicatorum, qui quæstverat, An dictus Raymundus pro Sancto, & Martyre haberi posset? respondit, eum, nec posse dici, nec haberi pro Sancto, & Martyre.* Que este Sapientissimo Card. tuviesse noticia del Culto, que este Uen. tiene en Mallorca, consta de lo que dice, començando à hablar en particular del mismo Raymundo: *Sed ut bene perpendatur, An inter Beatos Raymundus sit recensendus, satis profectò non est, publici Cultus antiquitatem demonstrare, necnon scientiam, & tolerantiam Episcoporum;* y de lo que dice, concluyendo su discurso: *In quo proinde rerum themate, quicquid sit de ejus Cultu, atque ejus antiquitate, unà cum Episcoporum Majoricensium tolerantia, memoratus Raymundus Lullus inter Beatificatos recenseri non potest.*

13 Parece, que para nuestro caso, no se podian cortar palabras mas à proposito, en abono de la suspension, en que el Convento de Santo Domingo procura mantenerse, que las referidas, à cerca del Publico Culto del U. Raymundo; ni se pueden encontrar otras de mayor pelo, ó autoridad en Author particular.

14 El Argumento de este Sapientissimo Card. de Lambertinis, no tira à reprobar, ni obscurecer la Santidad, ni doctrina del V. Raymundo; como tampoco à aprobarla. Si solo, con una mera indiferencia, quiere manifestar, Que la causa del dicho V. aun queda dudosa, è indifinida en el juycio de la Iglesia. Y de estos principios inferir, Que los obsequiosos à la S. Silla Pontificia, no deven prevenir con en el proprio juycio el de la misma Iglesia; sino, que deven aguardar su definicion, para venerarle como à Santo y Martyr: y entretanto, quedarle con una pura, y suspensiva indiferencia. Que este sea su intento bien claro lo manifesta en las palabras, que arriba se refieren en el num. 12. En el mismo sentir habló el Promotor de la Fé de Rubeis, el Sapientissimo Waddingo, el Card. Bellarmino, y otros graves Autores; como claramente consta de sus argumentos.

15 Del peso de este argumento del Cardenal de Lambertinis, ahora Summo Pontifice, se haze cargo el R. P. Fornés, llamandole *Dist. 4.* por la dignidad de su Author *Fortissimo argumento*, y mejor le podia *cap. 5.* llamar

6

llamar fortissimo por la robustez de sus fundamentos. La solucion, extensamente dividida en doze puntos; (pues el séptimo de los nueve, en que la divide, le subdivide en otros quatro) no quita de la fuerça, ni del intento del argumento. Porque, por mas, que el P. Fornès persuada la suposicion de la Bulla Gregoriana, fingida por Eymerich, ó otro confidente suyo, la ira, oprobios, y persecuciones del Rey Don Juan el I. de Aragon, las Sentencias del Inquisidor General, Obispo, y Legado Apostolico, contra dicho Eymerich; el haverse falsamente atribuido al V. Raymundo Lull muchos errores de otro Raymundo de Tarraga, ó Neophito, y otras cosas de este tenor, y muchas mas, que el Lambertinis tiene vistas con mucha mas extension, que el P. Fornès; de todo lo qual havia mucho que dezir, pero para al presente nada se disputa; no quita, que la Causa del V. Raymundo Lull, de quien con tantas instancias se ha tratado en la Corte Romana, singularmente en los tiempos de los Pontifices, al principio mencionados, no quede toda via dudosa, é indefinida en la Santa Sede.

16 Y es cierto, que la indecision de esta Causa, y sus dudas, y si la Sede Pontificia inclina mas á la parte negativa, que á la afirmativa, no lo escribe el de Lambertinis por leves informes de contrarios, ni apasionados; sino de lo que él por su singular erudicion ha alcanzado, no solo de los Authores particulares, de quienes tiene extensissima noticia, si principalmente de las Consultas, y disputas, que sobre esta materia se tuvieron en las Sagradas Congregaciones de Indice, y del Santo Officio, singularmente en los tiempos mencionados; Las que por extenso ha visto dicho Cardenal, como el mismo insinua; y las ignora el P. Fornès, como el mismo lo confiesa.

Apud  
Albir.  
vbi fu-  
pra.

17 Estas dudas son materia de hecho, que podrá el curioso buscar en las Congregaciones de Indice, *Sub* Gregorio XIII. Die 9. Februarij. 1583. *Sub* Clemente VIII. Die 3. Junij 1594. & Die 11. ejusdem Mensis. & anni. Die 4. Martij 1595. Die 11. ejusdem mensis. & anni. *Sub* Paulo V. Die 14. Septembris 1612. & Die 29. Augusti 1612. En todas estas, y otras Congregaciones, quedó indecisa, y dudosa la Causa del V. Raymundo. Pero confio, que no faltará la Providencia de Dios para soltar estas dudas, quando con venga para el bien publico de la Iglesia.

18 De dicho antecedente infiere el de Lambertinis, con los otros Authores citados, la suspension de Culto, respecto del V. Raymundo. Donde se ha de advertir primeramente, Que dichos Authores hablan del Culto publico, y no del privado; porque con Culto

Culto privado qualquier puede, segun su propia devocion, venerar como à Santo, qualquier Siervo de Dios. Ni lo que llamamos Culto publico se dize tal, por hazerse en lugar publico; porque el Culto, que en esta materia se llama publico, se puede hazer en lugar secreto; y al contrario, el que se llama privado puede hazerse en lugar publico. *De quo videantur communiter Authores.* Llamamos Culto publico aquellos actos, ó aquellas insignias, con que suele la Iglesia venerar à los Santos declarados por tales; los quales son unos signos protestativos de la Santidad del sujeto, que se venera, y que se tributan en nombre de la Iglesia, ó como instituidos por la misma Iglesia.

Videa -  
rur Re.  
iff. vbi  
sup. n.  
16.

19 Tambien se hà de advertir, que al presente no hablamos, ni hablan los citados Authores del Culto, que pacíficamente puede haver tenido el V. Raymundo, conforme à la excepcion de Urbano VIII. Fuera de esta excepcion, por màs antigo, que sea el Culto, y la Ciencia, y tolerancia de los Obispos de Mallorca; dice el Card. de Lambertinis, se deve abstener del Culto publico, hasta aguardar la determinacion de la Silla Apostolica. Cuya consecuencia bien clara se manifiesta en los Decretos Apostolicos, singularmente en las palabras, que en el num. 22. abaxo se citan de Urbano VIII. en la Bulla *Caelestis Jerusalem.*

20 Ni la Sentencia del Ilustrissimo Zepeda destruye la fuerza del argumento; porque dicha, y otras semejantes Sentencias de los Ordinarios, ó de los Delegados Apostolicos, solo sirven, para dar un attestado juridico à la Santa Sede, De que el Culto, que se da, es de tiempo immemorial, tolerado por los Decretos de Urbano VIII. Pero la Declaracion de la Santidad, que se arguye de dicho Culto, particularmente ocurriendo alguna duda, ò haviendo alguna contrariedad; como esto sea una de las causas mas graves, que suelen ocurrir en la Iglesia; siempre queda reservada à la Suprema Cabeça de la misma Iglesia; que no suele declarar, sin Consulta de la Sagrada Congregacion de Ritus.

Fagn. in  
cao. An.  
divinus  
de Re-  
liq. &  
ven. SS.

21 Por los dichos, ó otros semejante motivos, nunca el Convento de Santo Domingo se ha miscuido en acto alguno de publico Culto al V. Raymundo; como de mas de cien años podemos algunos Religiosos testificar, de lo que havemos visto, y oido à los Ancianos, que vivian en el año 1699. quando en el Convento se discurrió mucho sobre este Culto: Muchos de los quales Religiosos ahora alcançarian mas de cien años de Profession; y dezian ellos, que no havian visto, ni nosotros lo havemos visto desde entonces, concurrir el Convento en dicho Culto,

22 Supuesta pues la Doctrina tan autorizada de los citados Sapientísimos Autores; la prohibicion de extension de Culto por los Decretos de Urbano VIII. aun respeto de los Venerables, que tienen el Culto immemorial de mas de cien años; y la suspension de Culto, en que el Convento de S. Domingo de Mallorca siempre se ha mantenido respeto del V. Raymundo Lull, resulta, por lo menos, una duda prudente, De si le es licito al mismo Convento ahora nuevamente admitir, ó concurrir en los actos de publico, y Religioso Culto, que como à Santo, ó Beato, fueren tributarle al dicho Raymundo Lull. Esta duda nadie la puede soltar, sino el Sum. Pont. á quien se deve acudir, y aguardar su respuesta, como manda Urbano VIII. en la Bulla *Cælestis Jerusalem*, en que se incluyen varios Decretos del mismo Pontifice à cerca de esta materia de Culto. *De his, atque infra scriptis omnibus*, dize, *que in his Decretis disposita, & ordinata sunt*, ALIQUA SVBORIENTE DIFFICULTATE, *Ordinarijs locorum, & Delegatis Apostolicis quibuslibet, omnem omnino interpretandi facultatem ademimus: utque Sedem Apostolicã desuper consulerent, ab eaque responsum expectarent, mandavimus.*

23 En cuya conformidad, ha intentado el Convento de S. Domingo, por medio de respetables personas ( lo que no ha merecido conseguir ) lograr de la Muy Ilustre Ciudad, el que le acompañasse con una suplica à la Sagrada Congregacion de Ritus, representandole la possession, y todos los motivos del Culto, que en Mallorca tiene el V. Raymundo, y por otra parte la duda, que se ofrece de parte del Convento; porque se sirva declararnos, *Si al Convento, en suposicion, que nunca se ha miscuido en estos Cultos, le es licito ahora concurrir à estos Religiosos Obsequios.* Y en este caso prometia el Convento, que, saliendo favorable la declaracion, *annuente Sanctissimo*, no solo concurriria, sino que procuraria singularizarse en las obsequiosas veneraciones del Siervo de Dios Raymundo: Y si saliese negativa la respuesta, quedaria patente la disculpa del mismo Convento; y lo que en adelante se deve en esta materia observar.

24 Entre tanto dicho Real Convento, en obsequio de la Sede Pontificia, obediencia à los Apostolicos Decretos, y reverencia al Tribunal de la Santa Inquisicion, á quien se comete tambien el Zelar la Observancia de dichos Decretos, quiere mantenerse y se mantendia en una suspensiva indiferencia respecto del publico Religioso Culto del Ven. Raymundo Lull, hasta que se haya logrado el positivo permiso de la Santa Sede Apostolica.

*Omnia sub correctione Sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*

La *Breve y humilde insinuación* apareció como anónima, sin pie de imprenta ni año, pero no cabe duda alguna que su autor fue el dominico Sebastián Rubí. Así lo afirma Joaquín M.<sup>a</sup> Bover en su conocida *Biblioteca de Escritores Baleares* y nosotros creemos lo mismo. No existía a la sazón otro religioso más preparado que él para escribir una obra de esta clase. Seguramente más conocimientos históricos tenían sus compañeros de religión Tomás Febrer y Dalmacio Moll, pero esta obra como otras que escribió Rubí, reunían en sí unas condiciones que no poseían esos otros religiosos. Afirma el ya mencionado bibliógrafo mallorquín que Rubí vistió el hábito dominico en 1734 y murió el día 13 de octubre de 1762. En cuanto a la fecha de composición es muy probable que fuera en 1750. Según datos que obran en nuestro poder debió empezar a escribirla en marzo de ese año. En cuanto a la imprenta es casi seguro que ésta fue la de Santo Domingo de Palma.

Rubí escribió otra obra que levantó gran revuelo entre los lulistas ya que fueron muchas las réplicas que se escribieron contra ella. Nos referimos a *La verdad sin rebozo* en la cual el dominico con gran erudición y crítica histórica va defendiendo los argumentos sobre los que se fundamentaban los dominicos para no dar culto público a Ramón Llull. Todavía permanece inédita y sobre ella estamos trabajando actualmente.

Creo que también es de este religioso otra obra, asimismo inédita, que debió escribirse a raíz de la declaración de culto inmemorial a favor de Ramón Llull, promulgada por el Obispo de Mallorca, don José de Zepeda, el primero de octubre de 1749. Se trata de las *Aliquae observationes super cultum qui Raymundo Lullo in Majorica exhibetur*.

El ejemplar que presentamos es bastante raro y se encuentra en la Biblioteca Bartolomé March de Palma.

Lorenzo Pérez Martínez



## UNA NUEVA VERSION DEL POEMA DE FRANCISCO PRATS SOBRE RAMON LLULL.

Hace unos años el Dr. J.N. Hillgarth daba a conocer un poema inédito de Francisco Prats, encontrado en un manuscrito de la "Houghton Library" de la Universidad de Harvard, Cambridge, Massachussets (1).

Como se conocen dos autores que llevan ese mismo nombre, uno más antiguo que floreció en el siglo XV y otro muerto en 1614, ambos sacerdotes, se ha suscitado la cuestión a quien de los dos hay que atribuir el poema (2). El docto investigador inglés se inclina por el más antiguo, a lo que nos adherimos nosotros no sólo por el estilo y semejanza con otra obra del poeta (3), sino también porque creemos que el segundo Prats, el más moderno, nunca escribió poesía alguna. Según nuestro parecer la confusión se debe a la incompleta información que da Bover en su *Biblioteca*.

El conocido bibliógrafo mallorquín afirma que el Doctor Pedro Bennassar, canónigo de la Catedral mallorquina y famoso lulista, muerto en 1694 (4), escribe en una obra suya que Francisco Prats contribuyó con un poema a un Certamen literario en honor de Ramón Llull celebrado el 15 de mayo de 1602, transcribiendo del mencionado poema una estrofa que realmente aparece en la obra de Prats, que transcribimos más abajo. Es la que empieza con el verso: *Aparechli / per donarli confort* (5)

### NOTAS

1.- *Un poema inédito de Francesc Prats sobre Ramón Llull*, en "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana" 33 (1968-72) 75-83 Reproducido en "Heraldo de Cristo" marzo 1974.

2.- Sobre ambos autores véase a Joaquín M.<sup>a</sup> Bover: *Biblioteca de Escritores Baleares*, t. II (1868) pp. 153-162.

3.- Se trata de la *Devota contemplació y meditació de la Via sacra*, impresa en la ermita de Miramar de Valldemosa en 1487 por el maestro Nicolás Calafat, natural de aquella villa. De este incunable conocemos cuatro ejemplares: uno en la Biblioteca Nacional de Madrid, otro en la de París y dos en la Central de Barcelona. Según J. Massó Torrents: *Repertori de la antiga Literatura Catalana. La Poesia* Vol. I, Barcelona 1932, p. 48 todos los ejemplares son incompletos, detalle que no podemos confirmar en este momento. Véase sobre este punto a Juan Muntaner Bujosa: *La primera imprenta mallorquina. Los impresores Caldentey y Calafat*, en BSAL 31 (1953-60) 467-503; Francisco Vindel: *El Arte tipográfico en España durante el siglo XV* (Valencia, Mallorca y Murcia), Madrid 1946, p. 196-200; Mariano Aguilo y Fuster: *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, Madrid 1923, p. 541; Copinger 4835; Haebler 554.

4.- Sobre Bennassar, véase nuestro trabajo: *Fr. José Hernández O.F.M., postulador de la Causa de beatificación de Ramón Llull* (1688-1690), en "Estudios Lulianos" 2(1958) 83-94.

5.- (*Memorial*) *Al Rey Nuestro Señor D. Carlos Segundo...* Mallorca por la viuda de Guasp, 1691, fol. H.



Bover, no Bennassar, escribe que este Certamen se celebró para conmemorar el centenario de otras justas poéticas en honor de Ramón Llull efectuadas el mismo día del año 1502. En este Certamen inédito, que poseía Bover, no se encuentra la poesía de Prats (6). De aquí deducía que el poema debía atribuirse al Prats más moderno, lamentando no conocer otras poesías de los vates que debieron concurrir al certamen de 1602. El motivo por el cual afirma Bover que Prats no concurrió al Certamen de 1502 se debe a que así lo indica el franciscano Buenaventura Armengual en su *Archieologium vitae, martyrii et doctrinae ejusdem Doctoris Illuminati* (7).

Todo esto es un mal entendido. En 1602 no se celebró Certamen alguno, pues no ha quedado del mismo rastro alguno en documentos de la época ni aparece en el Proceso de beatificación de Ramón Llull que se actuó en la Curia Diocesana de Mallorca en 1612 que, por otra parte, trae todos los poemas que se leyeron en el de 1502. Tratándose de un certamen celebrado en 1602 era normal que en el mencionado Proceso se hubiera hecho alusión al mismo.

Nuestra opinión es que se trata sencillamente de una errata de imprenta, en cuya cuenta Bover no cayó. Razón tenían, pues, Armengual y el cisterciense Antonio Raymundo Pascual (8), citados por el bibliógrafo mallorquín en afirmar que el poema debía atribuirse al primer Francisco Prats.

Por otra parte, aunque es verdad que en el Certamen de 1502 no aparece el poema de Prats, ¿no podría ser que hubiese concurrido al mismo aunque sin aspirar a premio alguno o lo hubiese retirado por humildad? Sabemos que Prats vivía a fines del siglo XV (9), y de su humildad son una buena muestra las palabras que figuran al final del poema.

Mut en su *Historia del Reyno de Mallorca* afirma que Prats escribió una *Visión delectable*, lo que en parte es cierto, pues lo que el sacerdote mallorquín hizo fue traducir al catalán la *Visión delectable* de Alfonso de la Torre, cuya versión permanece inédita, pues la que corresponde al incunable catalán impreso en Barcelona en 1482 corresponde a otro autor anónimo (10).

La copia que presentamos se encuentra en un manuscrito de la Biblioteca Bartolomé March Servera de Palma de Mallorca. Se trata de una Miscelanea de documentos relativos a Ramón Llull y al Lulismo recogidos por Francisco

6.- El Certamen, no integro, aparece en Bover, *Miscelánea Histórica Majoricense*, vol. XV, pp. 118-136. Ms. de la Biblioteca March. Recientemente hemos publicado una versión completa de este Certamen en "Heraldo de Cristo" 1974, meses mayo-noviembre, donde damos noticia de las ediciones fragmentarias de Bover, en su *Biblioteca* y de J. Avinyó: *Historia del Lulisme*, 1925, 309-332, y de todos los ejemplares manuscritos que se conocen.

7.- Obra publicada como prólogo de la *Ars generalis ultima venerabilis... Raymundi Lulli...* Palma, Gabriel Guasp 1645, p. 10. Armengual aduce la estrofa que más tarde publicó Bennassar.

8.- *Descubrimiento de la aguja náutica...* Madrid 1789, p. 252. Pascual se equivoca al decir que la *Devota contemplació* se imprimió en 1482, y su afirmación de que Prats escribió un "Poema en alabanza del Beato Lulio que también se imprimió" es muy problemática, pues nunca se ha encontrado un solo ejemplar del mismo.

9.- Muntaner, *luc cit.*, p. 493.

10.- El códice del siglo XV que contiene esta traducción perteneció a la colección Heredia y más tarde al señor Lamberto Mata. Cfr. *Bibliofilia*, vol. I, Barcelona 1911-14, cols. 460-2, donde se reproducen dos folios de tan interesante manuscrito.

Montaner y Font de Roqueta (11). El manuscrito que estaba en muy mal estado ha sido restaurado recientemente, pero aún así la lectura se hace a veces muy difícil. Lo damos tal como se encuentra en el original conservando los hemistiquios ya que éstos aparecen en el mismo. En cuanto a la puntuación nos hemos acomodado, mientras ha sido posible, a la versión presentada por Hillgarth.

Lorenzo Pérez Martínez

11.- Cfr. Estudios Lulianos 14 (1970) 240.

Fol. 203 VES O CONFESSIO FETA DEVANT LA YMATGE DEL CRUCIFIX EN EXORDI  
DE UNES LEOS DE LA SELLA DE GRACIA DEL MUNT DE RANDE O DE LA VIDA DEL  
DOCTOR INSPIRAT EN AQUELLA MESTRE RAMON LLULL PER UN TROBEDOR  
NOMENAT MOSSEN FRANCESCH PRATS, PREVERE (12)

- Are confés / que so maraxedor  
per mos peccats / del turment infernal,  
Are confés / dignament sofrir mal
- 4 Y de molt més / fet vexall de pudor,  
Are confés / no ha sen digna pena  
La que ha iustat / mon viure profenat,  
Are confés / si Déu ma oblidat
- 8 Fau que lo crim / me té pres ab cadena.
- Si en infern, / Senyor, me collocau  
Feu iustament / de la cosa qui.s vostre,  
Lo mal obrar / ab lo punir se mostre,
- 12 E donchs Rey just / feune tot lo que us plau  
Aureu obrat / dret iudici ab mi,  
Pero vivint / posaumé bones obres,  
O, Lum de lum, / no si ab los vills pobres
- 16 Loar vos vull / y no blesmar mesquí.
- Si del vexall / es fer segons que pot  
Iustificanc / la su intenció,  
Si del vexall / es la summitió
- 20 Y la temor / del infern o asot,  
Si del vexall / es la gran culpa dir  
De vos, Senyor, / es lo molt perdonar,  
Si del vexall / es lo be sperar,
- 24 Yo. sper aquell / per que.s puxa servir
- Fol. 203 v. Y pres sfors / de tanta pietat  
Qui en los cels / es de hun somatit  
Ab humil cor / alevat sperit
- 28 Y iuntes mans / sobre terra prostrat  
Crit vos, mon Deu, / suau y piadós  
Perdonador, / advocat invisible  
Alt e baneyt, / poder inconprencible
- 32 En lo iutiar / siaume graciós
- Per so humil / así vull contemplar  
A vós, Iesús / Senyor, posat en creu,  
Per so humil / panident me fareu
- 36 Y promet vós / hun Déu sol adorar,  
Pero so humil / presa confessió  
Y satisfet, / segons que he puscut,  
Per so humil / sperant que.m aiut
- 40 Vostre poder / fas tal oració

## ORACIO EN LAOR DEL DOCTOR INSPIRAT

- O bon factor / de tota criatura,  
 Monarcha Déu / infinide bondat,  
 En aquest loch / per Vós fonch inspirat  
 44 Mestre Ramón / mirant la gran figura  
 Del Crucifix / liberal donedor  
 A qui.s dispon / ab dret intenció,  
 A Vós deman / bondat y no sols bo  
 48 Que.m spetxeu / per vostre servidor
- Alagislo / de tanta vanitat  
 En que.s nodri / fet senescal del Rey  
 En vill amor, / ligat, no servant ley,  
 52 Fins aquell iorn, / que per vos fonch tocat.  
 Mitia li fes, / de se anomorada  
 Qui li mostrà / lo temps en que.l perdía,  
 Ell recordat, / considerà la via  
 56 Y en instant / hac la viđ,altarada
- fol. 204 Vench ab fervor / panident confessat  
 En aquest puig / prompte a servivós  
 Humil y franch, / aienollat, plorós  
 60 Y demanà / mercé (13) de son peccat  
 E que morir / aperallat seria  
 Per vostronor / y dave.us lo voler  
 Son apatit / y desig y saber  
 64 La creu saguir / de bon grat consentia
- Lexá muller / fills y possessions  
 Rendes, sensals, / mobles y violaris.,  
 Amichs, parents, / honos, ills voluntaris  
 68 Ab molt scarn / li donen pascions,  
 El ab sfors / temptat se alegrava  
 Pero un iorn / la muller lo torbà  
 Vanint asi / lo deuta demana  
 72 Deon a lo plor / trist se desconfortava
- Aparechli / per donarli confort  
 En sos treballs / la sobra sancta mare  
 d.ome y Déu / y ab alegra care  
 76 Li dix: "Mira, / vet mon fill que.t' apport  
 Infant petit," / y ell besali lo peu  
 ¡O visió / de molt gran accellèntia!  
 Mostràs Infant / l'infinida potèntia  
 80 E conformàs / aquell en lo vot seu
- Vegades sinch / Vós li aparagués  
 En creu posat / dins aquesta selleta, (14)  
 Lo seu voler / y la pensa discreta  
 84 Del tant devot / a vostronor prengués.  
 Fet graciós / ilustras li la pensa  
 De on senti / lo goig de paradís,  
 Com feu Sant Pau / e axill absorbís  
 88 Que més avant / nos volgué fer ofensa

13.- En el margen: *perdó*14.- En el margen: *aquella cambreta*

- Fol. 204 v. Vos infundís / lo do de sapiència  
 En los seus pits / per tant que ab fervor  
 Als no crahents / mostràs hun creador
- 92 En Trinitat / dotatant-lo de sciència,  
 Y de concell / y de enteniment  
 De pietat / y do de forteleza  
 De so feu vot / y saguint tal empresa
- 96 Martyti pres / lo cavaller valent
- Así, Senyor, / vos permatent li' vench  
 L'angel banevt / en formè de pastor  
 Perlant ab ell / li dix: "no aies por,
- 100 Los libres teus / y Art que devant tench  
 Seran llensants / y greument perseguida,  
 Pero la fi / obtindrà gloriosa,  
 Mira la ley / de Iesús graciosa
- 104 Qui tracents anys / per molts fonch scarnida
- Banahintlo / com a profeta sanct  
 Besà aquell / ab lo senyal de pau,  
 O, loch sagrat / ahon morir me plau,
- 108 Y fet absent / noll ve de qui avant.  
 Los quich vindran / descalsense los peus,  
 Que sant loch és / y mostrenli les obres  
 Y si són richs / los voluntaris pobres
- 112 A vos loant, / Senyor, ab altes veus
- Papas y reys, / Studis y ciutats  
 Paragrinant, / devotament cridave:  
 "Oiu, oiu / la gran veu qui 50 nave
- 116 Dels Apòstols! / perque no.us despertats?  
 Dormen aquells / qui la sanch de Iesús  
 Prenen ab frau / y.l dur infern abraça  
 Tots los infels / y no.s trobe qui fassa
- 120 Provisió / a tan cruel abús"
- Lo seu desig, / Senyor, se acabarà  
 Quant serà temps / per Vós ia ordenat,  
 Pero ningun, / no resta scusat
- 124 Si.b tot sfors / noy fa quant fer porà.  
 Era que.s. fes / contínua batalla  
 per recobrar / lo sepulcra segnat.  
 asò scrivi / y per foll reputat
- 128 Diu ell mateix : "Ramon en va treballa."
- Libres feu mil / o pus si són comptats  
 E a París / la su.art aporta  
 Devant los grans / doctors la publica
- 132 Y forenli / hoydós dotats  
 Quorant en lig / mestres y batxallés,  
 E entre ells / fonch lo Juhan Scot  
 Ab iurament / sens discrepar hun mot
- 136 Libres y arts / iutjaren vertadés

- D'emor ensès / per lo Sant Sperit  
 Obtingude / del Pare Sanct licència  
 Perquè servàs / iusta obediència  
 140 Fonch a Tuniz / aon molt a scrit.  
 E ia fet vell / de setanta nou anys,  
 Quant dels Nedals / mil e trecens contaven  
 Y quinza més / los quil acompanyaven  
 144 Tramès desà / ab trebals y afanys
- E caminant / per Regna de Nomide  
 Com bon vaxall / leyal a son Senyor  
 Presa la creu / y scalfat lo cor  
 148 De charitat / qui no té ley ne mide,  
 Deia.b gran zel: / "tot quant crets és falsa,  
 Machometans, puys negau Trinitat  
 Esser en Déu, " / persó apedregat  
 152 Fonch cruelement / al raval de Bugia
- Y prop del riu / sobre hun munt de fems  
 Llensat als cans / no.l gosaren tocar;  
 Y en la nit / fonch vist un lum molt clar, (15)  
 156 Don los devots / se iustaren ensemps  
 Dich crestians / al Rey lo demanaren,  
 Qui otorgant / manà que.ls fos donat.  
 Axi que.l cos seu / a Mallorques portat  
 160 Als fra manòs / en garde.l comanaren
- Miracles grans, / Senyor, aveu obrats  
 Per los seus prechs / y mostràs aquell dia  
 Quant se pres foch / cramant la sacrastia  
 164 De Sent Francesch / aon insinarats  
 Tots los arreus / y les parets cremades,  
 Restà lo cos / de aquest gran doctor  
 No lisiat / dins fust y per honor  
 168 Foren ses cars / sots la trona posades.  
 Si n'aquest munt / de Randa qui llorer  
 Interpretat es / de lengua morisca  
 Ten gran bé.s veu / qual serà qui no isca  
 172 Per pendre. l ram / y les muses aver.  
 Cuyten lo pas / que tristor los saria  
 No aver vist / munt de tal dignitat  
 Mirem aquell / com stà alevat  
 176 Ab fixos hulls / a la font qui.l nodria

## TORNADA

- Port de rapòs, / Iesu Crist, en qui.s fia  
 Vostre sirvent / y sia collocat  
 Yo on ell és / crestià.b varitat  
 180 Y zelador / de la sagrada via

15.- En el margen: "En el día de la batalla pusiste luz sobre mi cabeça. *Psal.* 139. Y el lugar donde el Santo Lull recibió la corona del martirio es parecido y semejante al Monte Nebo, adonde, dice Josepho lib. 4 Antiq. c.8, que quando murió aquel gran caudillo Moysés embio' (sic) Dios una nube clara que inchió (!) de luz todo aquel Monte, significando quan de buena voluntad moria conforme con el mandato divino: Iubente Domino. Deut. 34".



## ENDRESA A NOSTRA DONA

- Mare de Déu / no sessa nit ne dia  
 Cantar leos / de la vostra bondat  
 Ell prech que us prech / qui tinch per advocat  
 184 Diga per mi: "¡Ave dulce Maria!"

Fol. 206 ALTRE VES ENDRESSAT AL INSPIRAT  
DOCTOR MESTRE REMON LULL

- Callen aquells / Tunidiosos cans  
 Qui us an posat / nom d'infel rabiós  
 Amor y sanch / vos mostren gloriós  
 188 Y en los cels / collocat en los sancts.  
 Si.l Para Sanct / no us ha canonitzat,  
 La culpa és / dels ingrats mallorquins,  
 Tots plens de faust / y de pobresa dins,  
 192 Que.n sol regir / cascú té voluntat  
  
 No.ls sia greu / si la veritat dich  
 Qui sobre tot / deu ésser alagide  
 No per dir mal / mes perquè coragide  
 196 La vida lur / sia y cor inich  
 Y vós, doctor, / pregau que.ns leu la plaga  
 Déu piadós / que tenim dins lo cor  
 Aquesta és. / la terrible pavor  
 200 Qui dins lo pou / del infern no s'amaga

- Altres Abram / conaxent lo Senyor  
 O bon David (16) / inspirat en fer bé,  
 Com a Sinà (17) / Déu vos aparagué.  
 204 Si he dit poch / nó es falte d'emor.  
 Flach tinch l'engin / y cansada la lira,  
 No pot sonar / en lo pus alt stil,  
 Baxa de veus / y ab parlar humil  
 208 Fets resplandents / com a nocturna mira.

- Entre.ls alets / en obres de virtut  
 Déu vos a vist / en aquella adat,  
 Vós conaxent / l'aternal voluntat,  
 212 Lexant lo mon, / Iesús aveu sabut,  
 Iesús al cor / y Iesús en la boca,  
 Iesús vellant / Iesús banays dormint  
 Iesús cridàs / Iesús pedres farint  
 216 Lo vostre cap / ab charitat no poca.

- Persó digués / poch és oblidar fils,  
 Muller y bens, / soportar fam y fret,  
 Esser batut / y en presó stret,  
 220 Ligat a mort / ni qualsevols perills,  
 Mes oblidar / si matex gran fet és  
 Y lo major / fugir gloria vana  
 aso.s lo mal / qui molts mesquins engana  
 224 En aquell pas / quant martiri es pres

16.- En el margen: *Iacob*17.- En el margen: *Moyses*.

- O crestià, / amador vertader,  
 La vostre nau / s.és molt ben governada  
 En la gran mar / y avenla donada  
 228 Per aquell preu / que més nos pot aver.  
 Baneyt vaxell / és quant hom y racull  
 Tot lo mester / per venir al iust port  
 Y ab rapós / nos con condim a la mort  
 232 Tal nau tingués / Vós Mestre Ramon Lull

## TORNADA

- Port de rapós / vostre piadós vull  
 Al sant dels sancts / vos suplich ques recort  
 Mireu per mi / per quem trega del ort  
 236 De voluntat / a hon lo peccat bull

## ENDRESA A NOSTRE DONA

- Mare de Déu / vos sou aquell gran full  
 En qui Déu sol / scriture pres deport  
 Feume legir / en lo scrit de port  
 240 Hon los salvats / Déu gloriós acull

Lo pobre de virtuts Francesch Prats, prevere

## LA DOCTRINA DEL MAESTRO RAMÓN LLULL SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE LOS DOGMAS juzgada a la luz de la Historia y de la Teología

Ramón Llull es uno de aquellos hombres entorno a los cuales nunca se verifica la unanimidad. Es verdaderamente un «lapis cui contradicetur». Especialmente su pretensión de dar razones necesarias con que probar los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación ha dado lugar a controversias muy encarnizadas. Desde las apasionadas diatribas de Nicolás de Eymerich pesa sobre Llull la acusación de racionalismo. Él habría desconocido el carácter sobrenatural de la revelación cristiana; habría negado la existencia de misterios propiamente dichos, haciendo accesibles a la razón natural incluso los dos supremos dogmas cristianos.

Frente a tal acusación se han erguido con bravura los admiradores, y gran parte de ellos han creído reivindicar la ortodoxia del Maestro sosteniendo que en nada se aparta de la doctrina común de las escuelas. Véase a este propósito al gran franciscanista P. Efrén Longpré en el artículo consagrado a nuestro Doctor Iluminado en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*,<sup>1</sup> uno de los estudios cumbres en el campo luliano.

Este punto tan discutido es el que me propongo ilustrar. No me lisonjeo de acabar con ninguna controversia; solamente aspiro a proponer dos consideraciones, una de carácter

---

<sup>1</sup> París, 1926, vol. IX.

histórico y otra de carácter doctrinal que, a mi juicio, permiten retener íntegramente lo escrito por el B. Llull sin necesidad de paliarlo para no condenarlo. Dos consideraciones que a mí me han dado la convicción de que es con el glorioso fardo de todas sus afirmaciones que Ramón Llull puede ocupar dignamente un lugar entre los hombres que consagraron su inteligencia al servicio de la verdad revelada.

## I. ENUNCIADO DE LA DOCTRINA

¿Cuál es, pues, la verdadera doctrina de Ramón Llull? Queriendo fijarla sin prejuicios, ni fiscalizadores ni apologéticos, transcribiré un texto del opúsculo «*De majori agentia Dei*» editado en el número extraordinario que consagró al Doctor iluminado la revista *Estudis Franciscans*.<sup>2</sup> Este texto tiene la ventaja de contener en pocas líneas aspectos variados del pensamiento luliano.

### *Prólogo*

«Cum infideles tantum conentur quantum possunt ad improbandum quod in Deo non sit beatissima Trinitas neque ipse sit incarnatus, idcirco ad confundendum ipsos facimus istum librum.

Cum igitur communis sit opinio inter latinos quod possunt solvere omnes objectiones quas contra beatissimam Trinitatem et Incarnationem faciunt infideles, ideo non intendimus facere objectiones nec ipsas solvere in hoc libro, sed illis qui eas promittunt solvere relinquimus antedictas; et hoc facimus causa prolixitatem vitandi, et etiam quia in libro *De disputatione*

---

<sup>2</sup> *Estudis Franciscans*, Barcelona, 1933, pp. 304-320.

Raymundi christiani et Homari sarraceni et in multis libris aliis quos fecimus solvimus contra ipsas. Sed quia de ratione veritatis est quod probetur et etiam probabiliter defendatur, hac de causa intendimus probare quod Deus est trinus et etiam incarnatus, et hoc ita rationabiliter quod intellectus quoad suam naturam non poterit oppositum invenire: modum tenendo Artis ipsius Generalis.

Sed si in aliquo contra fidem sanctam catholicam erraremus, confitemur ignoranter et non scienter nos errasse; quare submittimus ipsum correctioni romanae ecclesiae sacrosanctae, tamquam fidelis qui sum christianus.»

### *Al final de la primera distinción*

«Diximus de majori agentia Dei, per quam venati sumus per suas rationes intensive divinas personas sive divinam Trinitatem, propter quam venationem intellectus humanus est contentus, sub habitu tamen fidei, sicut dixit Isaias propheta: «Nisi credideritis, non intelligetis». Et sic consequentia credulitatis est intelligere beatissimam divinam Trinitatem. Non tamen dico comprehendendo, sed apprehendendo, et promitto solvere omnes objectiones quae fieri possunt contra ea prae-libata.»

### *Conclusión del libro*

«Factus est liber in quo ostenduntur duodecim argumenta tam rationabiliter posita, quod intellectus humanus non potest negare per rationem considerando, et per ipsa potest solvere omnes objectiones factas contra majores et minores propositiones, posito quod ipse intellectus sit bene fundatus et de praedictis

duodecim principiis et rationibus ipsorum sit bene illuminatus, quae principia et lumen poterit cognoscere posito quod istum librum habeat bene habituatam et cognitum...

Librum qui sequitur (es decir «Liber de convenientia quam habent fides et intellectus») volumus associare huic libro ad declarandum quod articuli possunt probari, et hoc fide superstante».

Desmenuzando este breve texto, podemos fijar su contenido en los siguientes puntos:

1. Ramón Llull escribe impulsado únicamente por el ardiente anhelo de confundir a los infieles que, apoyándose en la razón natural, impugnaban los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación.

2. Sabe que la opinión común entre los escolásticos solamente permitía oponer a los ataques de los infieles la solución racional de sus objeciones. Lo que podríamos decir una actitud puramente defensiva.

3. El conscientemente y de propósito adopta una posición contraria a la opinión reconocida como común. Él no se contenta con resolver objeciones, antes bien pretende probar positivamente los dos grandes dogmas de la religión católica. Quiere una actitud ofensiva.

4. Cree que esto lo exige la razón misma de verdad. «*De ratione veritatis est quod probetur et etiam probabiliter defendatur*». Es decir, pertenece a la naturaleza de la verdad que se pueda probar y defender probativamente. Así traduzco la palabra «*probabiliter*», la cual en manera alguna permite el sentido de «probablemente». Cree, por tanto, nuestro Maestro que la posición de los infieles quedaría en definitiva sólida, cuando se admitiese la opinión común de los escolásticos.

5. No dice hasta qué punto llega la prueba de los dogmas; si la prueba es una demostración apodíctica en el sentido estricto de la palabra, ni si tiene el carácter de



demostración *propter quid* o *quia*. Moviéndose por preocupaciones exclusivamente apologéticas, le basta con reivindicar a la prueba el carácter de prueba suficientemente necesaria para imponer el asentimiento de toda inteligencia razonable: *Probare et probabiliter defendere*.—*Probare ita rationabiliter quod intellectus quoad suam naturam non poterit oppositum invenire*.—*Rationes propter quas intellectus humanus est contentus*.—*Confundere infideles*.

6. Ramón está muy lejos de abdicar de los fueros de la fe católica. Los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación pertenecen por derecho propio al dominio de la fe. La fe precede toda inteligencia del dogma, y a este propósito invoca el texto clásico en materia de las relaciones entre la razón y la fe: «*Nisi credideritis non intelligetis*». Y así la inteligencia del dogma es «*consequentia credulitatis. Intellectus est contentus sub habitu tamen fidei*». Aun después de las pruebas que la razón humana pudo descubrir, la fe permanece: «*Articuli possunt probari, et hoc fide superstante*».

7. Las pruebas aducidas no quitan a los dogmas su razón de misterio, por cuanto la razón apoyada en la fe no obtiene una inteligencia de comprensión, sino solamente de aprehensión: «*Non dico comprehendendo, sed apprehendendo*».

Tales son las ideas enunciadas en el opúsculo *De majori agentia Dei*. Por lo demás sería muy fácil probar que no son ideas excepcionales en contradicción con ideas expuestas en otros libros, antes bien expresan el pensamiento constante del Maestro. ¡Si ha escrito libros enteros para desarrollar tales razones necesarias! Recuerdo, entre muchos libros, el *Libre de Demostracions*, que llena el volumen XV de la edición crítica de Mallorca.<sup>3</sup> Place transcribir aquí algunos párrafos de esta obra:

<sup>3</sup> «Libre de Demostracions, qui es una branca de la Art d'atrobare veritat» vol. XV de la edición crítica de las «Obres originals», Mallorca, 1930.

### *Del Pròleg*

Com lumà enteniment sia menyspreat sejus enfre ls homens qui dien que aquell no pot entendre per necessaries rahons la sancta trinitat de Deu ni la gloriosa encarnació del Fill de Deu, e con Deus a demostrar enteniment aja pujada la humana especia sobre les altres especies qui li son dejus en nobilitat, per assò .j. home coupable pobre mesquí ab poc d'enteniment menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est Libre ni en altre, per gracia de Deu comensa aquest Libre e preposa aquest acabar, per tal que ls infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que al enteniment sia conegut lonrament e la vera luu per la qual Deus l'à inluminat con pusca entendre los articles per rahons necessaries.<sup>4</sup>

### *Del Libre I*

Certa cosa es e manifesta que error mills es mortificada e destruida ab rahons necessaries que ab fe, e assò es per so cor enteniment e lum de saviea se convenen en entendre, e fe e innorancia se convenen en creure.

On, per assò es demostrat al lumà enteniment que los infeels qui cada dia punyen en destruir la sancta Esgleya romanà, son pus leugerament a confondre les errors e les falses opinions d'aquells e son pus aparelats a reebre veritat per necessaries demostracions que per fe ni per creensa demostrada a ells per home; cor Deus tan solament es aquell qui dona lum de fe als homens qui s'convertexen creent veritat;

---

<sup>4</sup> Ibíd. pp. 3-4.

mas home per la vertut de Deu ha poder d entendre e de mostrar e de reebre veritat per rahons necessaries.

On com assò sia en axí, si era cosa que l enteniment no agués possibilitat de entendre los articles per necessaries rahons, mas que ab fe tan solament hom pogués aquells creure, seguir sia que Deu e menor e defalliment se concordassen contra major e acabament, en quant no auria ordenat ni vulgut que la major utilitat fos, e auría vulgut que fos la menor tan solament...<sup>5</sup>

### *Del Capítol II*

On, con assò sia en axí, si era cosa que l'enteniment no agués possibilitat de entendre los articles, seguir sia que la ànima auría major possibilitat de entendre les coses ab qui menys se cové a demostrar e a significar, e que agués major impossibilitat de entendre los objectes pus nobles los quals mills significa e demostra: e assò es impossíbol.<sup>6</sup>

RESUMIENDO. El pensamiento de Ramón Llull se mueve entre dos afirmaciones básicas: Los dogmas de la fe cristiana se prueban con razones necesarias, pero estas razones no sustituyen la fe. Las variantes de pensamiento compatibles con estas dos afirmaciones me parece que quedaban muy poco precisas en la mente del Maestro.

¿Qué valor tiene esta doctrina? Esto debe resultar de su encuadramiento en el marco histórico y doctrinal.

---

<sup>5</sup> Ibíd., pp. 7-8.

<sup>6</sup> Ibíd., pág. 9.

## II. MARCO HISTÓRICO DE LA DOCTRINA DE RAMÓN LLULL

Los dogmas revelados y aun toda doctrina acerca de Dios se encuentra en una doble relación respecto a la razón natural, que es el faro dado al hombre para iluminarle en todos los aspectos de la vida humana: por un lado Dios es la fuente de toda verdad, luz esplendorosa del entendimiento; pero por otro lado su infinita grandeza coloca a Dios en una altura inaccesible a toda criatura.

Así pues, ¿es accesible Dios a la razón? Puedo responder sí y no, y ambas respuestas pueden ser verdaderas y pueden ser falsas. ¿Respondo sí? Muy bien, pero a condición de no olvidar que la realidad divina es infinitamente superior a cuanto pueda yo concebir. ¿Respondo no? También esta respuesta es plausible, a condición de no creermelo privado de toda guía en el camino que conduce a Dios.

A causa de esta doble relación fué inevitable que, habiendo propuesto Dios al hombre un conjunto de doctrinas sobrenaturalmente reveladas acerca del mismo Dios, surgiesen dos tendencias: Una se inclinaba a exaltar la sobrenaturalidad de las verdades reveladas; la otra, por el contrario, se inclinaba a exaltar su racionabilidad.

En la primera tendencia tuvo origen aquella doctrina que rehusaba al hombre el poder concebir ideas propias de Dios y darle nombres. «*A Dios inefable*, dice S. Justino, *nadie puede poner un nombre; quien a ello se atreviese, estaría tocado de insanable locura.*» Aquella doctrina que, ampliada por los neo-platónicos, sugirió al Ps. Dionisio Areopagita la idea de la teología negativa, según la cual de Dios sabemos *lo que no es*, jamás *lo que es*. Aquella misma doctrina que indujo a ciertos filósofos árabes a conceder solamente conceptos equívocos o con significación meramente causal: «Dios es bueno», significaría que Dios es causa de la bondad de las criaturas.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cf. B. XIBERTA, *Guiu Terrena* (Barcelona, 1932) pp. 119 ss.

Así, al encontrar en la revelación cristiana doctrinas acerca de Dios tan precisas y tan contrarias a los errores del paganismo; al encontrar, sobre todo, los dogmas de la SS. Trinidad, de la Encarnación y Redención, de la vida sobrenatural, algunos Padres se complacían en hacer resaltar la superioridad de tales doctrinas sobre todo lo que la débil razón humana había inspirado a los filósofos, y en la incomprehensibilidad de tales doctrinas veían un argumento de su origen divino. Es esta tendencia la inspiradora de aquella celeberrima frase de Tertuliano: «Credo quia inep-tum». Esta misma tendencia inspiró a S. Gregorio Magno la frase no menos célebre: «*Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*». Frases tanto más sugestivas, en cuanto pueden invocar en su favor sentencias bíblicas, cuales son la advertencia del Señor a Santo Tomás: «*Beati qui non viderunt et crediderunt*». Y la afirmación de S. Pablo, que la cruz de Cristo es para los judíos escándalo, para los gentiles locura, para nosotros la virtud y sabiduría de Dios. Como también la definición de la fe propuesta en la epístola a los Hebreos: «*Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*».<sup>8</sup>

La tendencia opuesta hacía concebir a S. Justino la idea que el mismo Verbo de Dios, que por la razón natural hablara a los gentiles, por la encarnación había revelado toda la verdad a los cristianos, de suerte que los dogmas de la religión cristiana vendrían a ser una continuación y un perfeccionamiento de las verdades descubiertas por los filósofos. Asimismo otros Apologetas con argumentos de razón se esforzaban por convencer a los paganos de la verdad de la religión cristiana. Y S. Agustín, cuando un cierto Cosencio ensalzaba la fe en términos despectivos para la inteligencia humana, le advirtió que no podían los creyentes despreciar aquella razón gracias a la cual nos es posible a los hombres

<sup>8</sup> Cf. B. XIBERTA, *De cooperatione voluntatis in cognitionem: Divus Thomas Plac.*, a. XLI (1938), p. 504.

realizar el acto de fe. También para esta posición hay autoridades bíblicas, sobre todo la exhortación de S. Pedro, que *estemos siempre preparados a dar razón de nuestra esperanza*.

Tal es el legado de la Patrística. La Escolástica medieval lo recogió, manteniendo la misma doble tendencia inherente a la naturaleza de las verdades reveladas.

El optimismo de S. Agustín encontró un convencido defensor en S. Anselmo. S. Anselmo defiende como nadie los fueros de la fe, tanto que antes de comenzar cualquiera investigación racional exige un humilde acto de fe. Como lema de su vida intelectual adopta el «*Credo ut intelligam*», contra el «*Intelligo ut credam*», inculcando para ello el principio: «*Nisi credideritis non intelligetis*». Por lo mismo, rehusa exponer razones a los cristianos que titubeasen en la fe, a los cuales, dice, hay que reducir con azotes y no con argumentos. Pero una vez firme el cristiano en la fe, reivindica a su inteligencia el poder de encontrar razones necesarias con que probar hasta los dogmas de la Santísima Trinidad y de la Encarnación. A desenvolver tales razones necesarias escribió libros enteros como el «*De fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*» y el «*Cur Deus homo*».

«Saepe et studiosissime a multis rogatus sum... quatenus cujusdam quaestionis de fide nostra rationes... memoriae scribendo commendem... Quod petunt non ut per rationem ad fidem accedant: sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur et ut sint quantum possunt parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe.

«Nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod Catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non



immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum...<sup>9</sup>

A San Anselmo siguió en todo Ricardo de San Víctor, quien enuncia así el programa de su grande obra «*De Trinitate*»: «*Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere*».<sup>10</sup> Pero que con esto no quiere quitar a las verdades reveladas la razón de misterio ni inspirar a la razón humana sentimientos de rebeldía contra la autoridad de la fe, lo afirma claramente en los textos siguientes: «*Si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina?... Haec propter illos dicta sunt qui altitudinem divinorum secretorum nituntur definire vel determinare juxta capacitatis suae modum, non juxta traditionem SS. Patrum. — Unitas Trinitatis et Trinitas unitatis numquid quia comprehendere non potest, idcirco esse non potest? Quis nisi mentis inops hoc sentiat?*»<sup>11</sup>

Si el optimismo de San Agustín encontró representantes en San Anselmo y Ricardo de San Víctor, el pesimismo de Tertuliano encontró defensores a ultranza en un San Pedro Damiano y otros adversarios de la Dialéctica; los cuales, no ya en el campo de los misterios revelados, sino en todas las doctrinas relativas a Dios rehusaban a la razón natural toda fuerza de investigación. La idea central de San Pedro Damiano era que los principios racionales (sin distinguir entre leyes físicas y principios metafísicos) no tenían valor alguno para argumentar acerca de Dios. Esta concepción fué sugerida por una frase de San Jerónimo, que dice: «Siendo Dios omnipotente, no puede hacer que se rehaga la virginidad de una desflorada». En las disputas que tal frase suscitó entre los monjes, terció el Santo defendiendo que hasta el prin-

<sup>9</sup> S. ANSELMUS, *Cur Deus homo*, cap. 1.

<sup>10</sup> Ricardo de San Víctor, «*De Trinitate*». I, 4.

<sup>11</sup> Id. íd. III, 10 y IV, 2.

cipio de contradicción tiene solamente valor entre las criaturas, pero no puede ser invocado contra Dios.

Los autores citados representan lo que podríamos llamar teología extraescolar. En las escuelas prevaleció la doctrina a la cual Santo Tomás de Aquino dió la formulación clásica que todos conocemos. Entre las verdades reveladas, enseña, hay algunas que por sí son accesibles a la razón natural y otras que tienen el carácter de misterios propiamente dichos. Las primeras pueden ser demostradas naturalmente, y entonces el profesarlas deja de ser un acto de fe, porque esencial a la fe es el versar sobre verdades no manifestas. Las segundas no pueden ser demostradas con razones necesarias; pueden encontrarse en su favor razones de conveniencia, y además pueden resolverse por la razón todas las objeciones que la misma razón suscite contra ellas. Presentar como necesarias las razones de conveniencia, es exponer los dogmas a las burlas de los infieles, pues creen que en tales razones insuficientes se funda nuestra fe. La fe no es un asentimiento ciego, antes bien un asentimiento fundado en motivos de credibilidad, los cuales si no prueban la verdad de los dogmas, prueban que es bueno adherir a la autoridad que nos los propone. «*Intellectus determinatur per voluntatem quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem non autem ad movendum intellectum*».<sup>12</sup>

Tal es la doctrina común; común, digo, sobre todo por ser la doctrina de Santo Tomás, el Doctor communis. Común también, porque se ha perpetuado como doctrina aceptada por todos aquellos que no adoptan una sentencia peculiar.

Sería no obstante equivocado pensar que fuese la doctrina única en las escuelas de la Edad media.

<sup>12</sup> *De veritate*, q. 14, art. 1. Cfr. B. XIBERTA, *De cooperatione voluntatis in cognitionem*, pp. 503-567.

Yendo más allá que Santo Tomás, Enrique de Gante concedió que, supuestas algunas verdades reveladas acerca de la esencia divina, la razón humana podría deducir el dogma de la SS. Trinidad a manera de conclusión teológica, aunque ninguna revelación existiera acerca del gran misterio. Duns Escoto enseñó que el hombre puede recibir en esta vida tal idea de la divinidad, que en ella se perciba la Trínidad de personas.

Pero los que acentuaron más que el Doctor Angélico las fuerzas de la razón fueron una minoría. Sobre la Escolástica pesaba demasiado la sentencia de San Gregorio Magno: «*Fides non habet meritum ubi ratio praebebet experimentum*». Los disidentes de Santo Tomás se inclinaron más bien a deprimir las fuerzas naturales.

Algunos juzgaron que la razón natural induce a negar el dogma de la SS. Trinidad. Entre ellos el más radical fué Durando de San Porciano: «*Articulus fidei, potissimum Trinitatis, demonstrari non potest, nec quod ita sit ut ponit articulus, nec quod articulus sit possibilis, aut quod nihil impossibile sequatur ad articulum... nec rationes quae sunt contra articulum dissolvi possunt*».<sup>13</sup> Sin ser tan radicales, a lo mismo tienden S. Alberto Magno y aun Duns Escoto y Enrique de Gante que antes escuchamos exaltando las fuerzas de la razón.

Juan de Políaco, uno de los grandes maestros del clero secular a principios del siglo XIV, extiende la imposibilidad de demostración racional a todas las verdades incluídas entre los artículos de la fe, sin atender a la sabia distinción de Santo Tomás entre misterios y verdades de por sí accesibles a la razón. Por tanto, niega el valor demostrativo a los argumentos de la existencia de Dios.

Y Guido Terrena, mientras se opone denodadamente a las opiniones de Durando y de Juan de Políaco, él mismo entiende que los argumentos apologeticos de credibilidad nunca dan certeza, antes bien se limitan a sintonizar al hom-

---

<sup>13</sup> In I Sent., dist. II, q. 4.

bre con las verdades de fe, y así niega categóricamente que los milagros de Cristo prueben su divinidad.

Los nominalistas llevaron la depresión del entendimiento a tal extremo, que, renovando la posición de San Pedro Damiano, negaron a los principios racionales toda aplicación a las cosas de Dios. Es célebre a este propósito la doctrina extremista de Roberto Holkot: «*Los artículos de la fe son contrarios a la razón natural*»; entendiéndolo de una manera análoga a como podríamos decir que la verdadera magnitud del sol contradice al testimonio de los sentidos.

Finalmente hay que recordar el averroísmo con su teoría de las dos verdades, que exagera la impotencia de la razón humana para desligarla de toda subordinación a la fe.

Es en la edad moderna que los escolásticos se han mantenido casi unánimemente en la doctrina de Santo Tomás, creando la ilusión de semejante unanimidad en la Edad media.

De todo lo dicho resulta evidente que la doctrina de Ramón Llull acerca de la demostrabilidad de los dogmas no es ninguna rareza en contradicción con sanas doctrinas recibidas por todos los doctores, antes bien es una entre muchas soluciones propuestas en un problema que la naturaleza misma de la cosa expone a puntos de vista divergentes. Una solución que no fué Llull sólo a defender, antes encontró defensores reputadísimos en San Anselmo y Ricardo de San Víctor. Si acaso nuestro Doctor Iluminado exagera las atribuciones de la razón humana, esta exageración sirve de contrapeso a otras exageraciones de signo contrario, muy peligrosas, por cierto, para la pureza de la fe cristiana.

### III. EXAMEN TEOLÓGICO DE LA DOCTRINA DE RAMON LLULL

Aceptada esta justificación histórica de la posición del B. Ramón Llull, queda todavía en pie la cuestión de su ortodoxia objetiva. La demostrabilidad de los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación del Verbo con las salvedades puestas por el Beato ¿está en consonancia con los principios teológicos? ¿Queda suficientemente al cubierto de toda censura dogmática o teológica? Esta investigación es tanto más necesaria por cuanto no estudiamos a Ramón Llull como objeto de museo, sino como realidad viva, como maestro cuyas enseñanzas conservan su fuerza orientadora.

Actualmente tenemos la fortuna de poseer una formulación autorizada de la doctrina que debe servirnos de piedra de toque para responder a la cuestión propuesta. Formulación tan autorizada que tiene el supremo valor de una definición dogmática. Es la definición del concilio Vaticano en torno a los misterios contenidos en la fe cristiana. Dice así:

«Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt...

«Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea



perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem.

«Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit.»<sup>14</sup>

Así pues, según la definición del Vaticano, entre las verdades reveladas las hay que son misterios propiamente dichos, y éstos la razón humana no los puede entender ni demostrar, ni siquiera supuesta la revelación; de ellos solamente puede conseguir una leve inteligencia, y aun basada en la iluminación de la fe. El concilio no cita expresamente ningún dogma en particular, pero es evidente que en ninguno se verifica tanto la razón de misterio como en los dogmas que a nosotros nos afectan, a saber el de la SS. Trinidad y el del Verbo encarnado.

Según esto, la cuestión de la ortodoxia de Llull queda planteada en los siguientes términos: *Las razones necesarias que el Doctor Iluminado pretende dar ¿quitan o no quitan la razón de misterio a los dogmas?* Si la quitasen, la ortodoxia de Ramón Llull quedaría sumamente comprometida. La ortodoxia digo, objetiva, porque la ortodoxia subjetiva no se pone en tela de juicio. Importa, pues, examinar en qué consiste la razón de misterio.

\*  
\* \*

---

<sup>14</sup> Sess. III, cap. 4 «De fide et ratione» et can. 1 (Denzinger, 1795. 1796. 1816).



Misterio es una realidad inaccesible a la razón natural. Una realidad puede ser inaccesible bajo dos aspectos: o bien porque la razón no pueda penetrar su esencia, o bien porque no pueda constatar su existencia. A este respecto las realidades inaccesibles a la razón se dividen en tres clases.

Las hay cuya esencia es plenamente accesible, pero cuya existencia no puede ser percibida ni demostrada y, por consiguiente, se conoce tan sólo gracias a la divina revelación. A esta categoría pertenecen las realidades contingentes que se verifican por los decretos positivos de la providencia sobrenatural de Dios. Ejemplo clásico es la infalibilidad del Papa.

Otras realidades hay en las cuales lo impenetrable es la esencia; su existencia, por el contrario, puede demostrarse por su conexión con otras realidades accesibles a la inteligencia creada. Así Dios, en su esencia, permanece incomprendible e inefable, mientras la razón humana multiplica argumentos apodícticos de su existencia.

Finalmente, hay realidades inaccesibles a la razón tanto en su esencia como en su existencia. Entre estas realidades debemos colocar, sin controversia alguna, la presencia real de Cristo Jesús en el Santísimo Sacramento del Altar.

Esta triple división de las realidades inaccesibles a la razón natural es universalmente admitida, pero hay otra distinción de capital importancia para nuestro propósito, que tal vez escape a la perspicacia de algunos teólogos.

El ser inaccesible a la razón natural puede recaer directamente sobre las realidades en sí mismas, o bien sobre las proposiciones en cuanto tales; usando el tecnicismo escolástico, puede recaer sobre las realidades incomplejas o bien sobre los enunciables. Es decir, puede suceder que o el sujeto o el predicado de una proposición sea demasiado elevado para la razón humana, así como el sol es demasiado brillante para nuestros ojos corporales, o bien puede suceder que sea la conjunción del sujeto y predicado lo que cae fuera del campo de nuestra visualidad. Concretamente, respecto del dogma de la SS. Trinidad podemos declarar la

razón natural incapaz o bien de penetrar la realidad de Dios hasta percibir en ella la Trinidad de personas, o bien de conciliar la unidad de esencia con la Trinidad de personas, o también de deducir el hecho de la Trinidad por la conexión con otras verdades naturales o sobrenaturales.

Ahora ocurre preguntar: ¿Cuándo se verifica la razón de misterio? Que se verifique tanto más estrictamente cuanto más concurren los varios aspectos de inaccesibilidad, esto va de por sí; pero no es esto lo que nos interesa. Para nuestro propósito importa fijar cuál sea la razón esencial y primaria de misterio, a saber la razón que precisa salvar para retener una verdad en la categoría de misterio en el sentido de la definición dogmática del concilio Vaticano. La importancia capital de esta pregunta será fácilmente comprendida. Porque si las razones necesarias de Ramón Llull dejan a los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación al menos la razón primaria de misterio, la ortodoxia del Beato quedará sustancialmente en salvo; en caso contrario deberíamos conceder a sus enemigos que la clarividencia del Doctor Iluminado no estuvo a la altura de su celo misional.

Ahora bien, repasando autores, veo que frecuentemente hablan como si la razón de misterio recayese primariamente sobre las proposiciones dogmáticas en cuanto enunciables, sin apenas atender al contenido del dogma como realidad incompleja. Según esto, el afirmar que el dogma de la Santísima Trinidad es un misterio propiamente dicho equivale a decir que esta proposición «Dios es trino en personas» no puede demostrarse con razones naturales, ni siquiera después que sabemos por fe que dicha proposición es verdadera.

Si esta concepción se impusiera, confieso que la doctrina de Llull, como la de San Anselmo y Ricardo de San Víctor, serían reprobables. Si es verdad que los enunciables «*Dios es uno y trino*»-«*El Verbo se hizo carne*» no pueden ser demostrados con razones necesarias, es falso que puedan ser demostrados; por tanto, si el concilio Vaticano quiso sobre todo definir que tales proposiciones no pueden ser demostra-

das, ciertamente el afirmar que puedan serlo es una herejía sin atenuación posible. Podrá a lo sumo atenuarse diluyendo el rigor de las razones necesarias hasta reducirlas a razones de conveniencia; pero con esto volveríamos a la doctrina común de santo Tomás contra la intención expresa del Maestro.

Partiendo de esta concepción se comprende que los más hostiles impugnadores de Llull pudieran atacarle sin piedad y que sus panegiristas se vieran obligados a desfigurar su doctrina.

Pero dista mucho para que aquella concepción del misterio se imponga. Yo creo que la razón primaria de misterio debe hacerse recaer primariamente sobre la realidad compleja contenida en el dogma, y sólo en segundo término sobre la proposición en cuanto enunciable.

¿En qué sentido el dogma de la SS. Trinidad es un misterio? Ante todo en el sentido que ningún entendimiento creado puede alcanzar por sus propias fuerzas un conocimiento tan adecuado de Dios, que perciba en Él las personas distintas. La SS. Trinidad es un misterio en el mismo sentido en que lo es la divina esencia; más todavía, la Santísima Trinidad es un misterio porque está involucrada en el misterio de la divina esencia.

¿En qué sentido es un misterio el dogma de la Encarnación? Ante todo en el sentido que el Verbo encarnado es Dios penetrando una naturaleza humana individual por una operación propiamente divina, quedando, por tanto, el hecho de la Encarnación sumergido (por decirlo así) en el abismo insondable de la divinidad.

Solamente en grado inferior verifican la razón de misterio los dogmas predichos en cuanto la razón humana no alcanza a conciliar la unidad de esencia con la trinidad de personas ni la dualidad de naturalezas con la unidad de persona.

También en grado inferior verifican dichos dogmas la razón de misterio en cuanto la razón humana no sabe descubrir en las criaturas que tiene a su alcance relaciones necesarias con la distinción de personas divinas ni con la

Encarnación del Verbo, y así no puede demostrar la verdad de las dos proposiciones: Dios es trino, Cristo Jesús es el Verbo encarnado.

Que sea ésta la verdadera jerarquía entre los diversos aspectos de misterio, me parece evidente. En efecto, el carácter de misterio toma su interés teológico del hecho de ser una extensión de la invisibilidad de Dios. Dios es invisible, incomprensible, inefable. Estos atributos revelan la infinita majestad de Dios, y por esto están a la base de la suma reverencia debida a Dios y del absoluto anonadamiento con que debemos acercarnos a Él. Y estos sentimientos de reverencia y anonadamiento son gran parte de la religión. Cuando Dios se apareció a Moisés, en la zarza ardiente, le dijo: Moisés, descázate, porque la tierra que pisas tierra santa es. Repetir la actitud exigida a Moisés es gran parte del ejercicio de la verdadera religión. Así pues, el atribuir a ciertas verdades reveladas el carácter de misterio tiene su principal interés dogmático en cuanto las presenta envueltas en la divina Majestad, y con esto asegura a la religión cristiana, en lo que tiene de específico, el grado supremo de religiosidad.

Los que están familiarizados con las epístolas de San Pablo saben muy bien que el Doctor de las Gentes repetidamente presenta toda la economía del Nuevo Testamento (que abraza Trinidad, Encarnación y vida sobrenatural) como comunicación de las sobreabundantes riquezas de la divina gloria. Y es esta doctrina de San Pablo lo que se refleja cuando la Tradición eclesiástica reivindica el carácter de misterio a las verdades más típicas de la revelación cristiana.

Que tales verdades puedan o no puedan ser demostradas, tiene un interés dogmático secundario, porque esto ya no estriba en la majestad de Dios, sino en la condición de las criaturas. Véase, si no, lo que sucede con las verdades relativas a la divina esencia. Por la razón natural demos-

tramos que existe Dios, que Dios es el Ser subsistente, la Unidad, Verdad, y Bondad por esencia, Vida, Inteligencia, Amor, Poder, Infinito, Simplicísimo, Inmenso, Eterno... A causa de esta demostración ¿deja de ser Dios el misterio de los misterios? ¿O lo es solamente porque no podemos añadir a tantas demostraciones la demostración de la trinidad de personas? Ciertamente que no, antes bien es por haber demostrado tales perfecciones que debemos reconocer que aquel Dios es invisible, incomprensible, inefable, a quien es debido todo honor y gloria.

En relación con el dogma del Verbo encarnado se han propuesto multitud de argumentos que probarían su necesidad. Así San Atanasio ideó el célebre argumento que renovó más tarde San Anselmo: Dios no podía permitir que la ruína del hombre quedase irreparable; no convenía repararla por vía de sola misericordia sin satisfacer a las exigencias de la justicia; sólo Dios encarnado pudo ofrecer la satisfacción condigna; luego fué necesario que el Verbo se encarnase. Más allá todavía va Santo Tomás de Aquino cuando argumenta en *la Suma Teológica*:<sup>15</sup> El bien es por esencia comunicativo de su bondad; Dios es el Bien infinito; luego es infinitamente comunicativo; es así que la comunicación de Dios no se verifica infinitamente sino por la unión hipostática; luego, etc. Ahora bien, ¿tiene tanto, tanto interés dogmático el asegurar que tales argumentos no son más que razones de conveniencia sin llegar a la condición de razones necesarias? ¿Pero hay acaso un límite preciso entre razones de conveniencia y razones necesarias?

A idéntica conclusión llegamos reflexionando sobre el curso que ha seguido la tradición eclesiástica en nuestro problema. En efecto, los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación siempre fueron reverenciados como misterios en el sentido de realidades altísimas frente a las cuales toda inteligencia creada debe declararse impotente. Sin embargo,

---

<sup>15</sup> Parte III, art. I.



cuando se planteó el problema del valor que tienen las pruebas aducidas en su favor, surgió la variedad de opiniones que antes referimos, las cuales no aparecían como sistemas irreductibles, sino como diversas actitudes dentro de la unidad de fe y de principios teológicos.

La misma definición del concilio Vaticano parece mirar principalmente aquello que hemos considerado como razón primaria del misterio, pues subordina la inaccesibilidad de las verdades a la incomprensibilidad de Dios; «*Mysteria in Deo abscondita... quadam quasi caligine obvoluta... quamdiu... peregrinamur a Domino*». Por lo demás el concilio quiere reflejar la *constante* tradición eclesiástica, sin atender siquiera a las varias opiniones emitidas sobre la demostrabilidad.

\*  
\* \*

Temo haber fatigado a mis amables oyentes con estas largas disquisiciones; pero me parecieron necesarias para enfrentar el problema de la ortodoxia del Beato Ramón Llull.

El problema quedó planteado así: *El bienaventurado Maestro Ramón Llull con sus razones necesarias ¿salva en los dogmas de la SS. Trinidad y de la Encarnación la razón de misterio?*

Sin titubear respondo: *la razón primaria, sí. No solamente la salva sino que la pone en extraordinario relieve.* Nadie tan lejos de rebajar la sublimidad de lo divino; Ramón Llull llevó muy allá la santa audacia de los teólogos, pero siempre con espíritu de rendida reverencia que le hacía adorar lo inefable de la divinidad.

Tomo al acaso el capítulo 177 del *Libre de Contemplació*. Aquí Llull se revela un verdadero místico que anhela conocer a Dios porque le ama y porque espera, con el mayor conocimiento, amarle más; que fija su mirada en Dios con toda reverencia y, después de saciarse en la contemplación de las divinas perfecciones cuanto le es concedido por la divina gracia, cierra humildemente sus ojos convencido de lo insondable de la divinidad.



Es el título «*Com home encerca manera segons la qual pusca apercebre e conèxer la essencia divina qual cosa ni que es en si mateixa*»<sup>16</sup> y allí leemos:

«1.—Ah Deus gloriós, misericordiós, piadós, poderós, vertuós! Confiat en la vostra ajuda e en la vostra gracia, lo vostre servidor a onrament e a reverencia de Vos encerca, Sènyer, en lesser de la vostra essencia si ja porà venir a certa conexensa daquella cosa que es la vostra deitat, lo qual encercament fa, Sènyer, per dues entencions.

2.—La primera entenció per que la mia anima encerca aver conexensa del vostre esser, es, Sènyer, per tal que mills e pus ferventment s enamora de Vos, e pus lóngament sia contemplant en Vos; car encercant vos s enamora hom de Vos, car on més hahom se pensa en Vos, més crex la amor e la fervor e la gloria e la laor que hom ha en Vos.

3.—Vertuós, Senyor! La segona entenció... es per so que pusca cativar e termenar les vertuts de la sua anima en son encercament; car tal ensercament comensa on defallirà se conecensa e totes ses vertuts. On, ets encercament, Sènyer, se fa a gloria e laor de Vos; car on pus l anima defall a atènyer e a saber l esser de la vostra essencia, pus ha conexensa del vostre excellent esser qui es tan gran e tan noble que nulla anima d home no pot apercebre ni atènyer tota la noblea ni la vertut qui es en vostre divina essencia.»

Después de notar cinco puntos para escudriñar las cosas, asegura que el quinto, es decir, el ser de la substancia en sí misma, no nos es dado a conocer ni siquiera en nuestra alma; de donde concluye que mucho menos se puede conocer en Dios.

<sup>16</sup> *Libre de Contemplació* (vols. II-VIII de la ed. crítica de las «*Obres originals*», Mallorca, 1906-1914) Cap. 177 (Vol. V, págs. 76-85)

A continuació se esfuera por probar que la unidad de Dios va acompañada de la trinidad; pero vuelve a ponderar la imposibilidad de conocer la divina esencia por razón de su infinita sublimidad.

«14.—... En totes IIII maneres pot hom venir a certa conexensa de la vostra gloriosa essencia. On, com mon enteniment aja encerca sobre la quinta manera eb tots temps, Sènyer, puria encerca que ja res no atrobaria, enan on més encercaria menys atrobaria; car les coses impossibols o saber e a conèxer, on més les vol hom conèxer ni apercebre pus fortment se rebava l'enginy e la conexensa del home...

15.—En axi com lo mirall no pot demostrar les figures que son detràs ell ni celles que lo son sobre luny, en axí a la mia anima no es donat poder ni natura ni propietat ni manera segons la qual sia poderosa d apercebre qual cosa ni que sia la vostra essencia en sí matexa...»

Y continúa:

«16.—... En axí com al enteniment del home es cosa possibol que aperceba e entena tot so qui es dintre es termens tro als qual ha vertut e poder de entendre e de apercebre, en axí es cosa natural e segons raó que enteniment d home no pusca apercebre part los termens tro als quals es termenada savertut e forsa.

17.—Com aquella cosa qui es la vostra essencia jo no pusca apercebre qual ni que sia en sí matexa, no esdevé, Sènyer, sino per defalliment de ma conexensa qui defall a reebre major cosa de sí matexa... Aquesta ignorancia qui es en la mia anima esdevé per la gran noblea qui es en la vostra gloriosa essencia.

18.—... com la vostra essencia sia infinida e la mia anima sia fenida e termenda, per assó no es meravella si la cosa infinida no pot tota esser coneguda per la cosa finida.»

Por este tenor continúa todavía.

No sé cómo podría inculcarse más la razón primaria del misterio, ni creo que se pueda fundamentar mejor que reduciéndola, como Ramón Llull, a la infinita nobleza de la divina esencia.

Y aquí no será de más recordar la doctrina, tan cara al Doctor Iluminado, acerca de la sabiduría como cuarta virtud teologal. Esta virtud procura al hombre viador un conocimiento sobrenatural «*supra suas vires et naturam*», paralelo al amor sobrenatural que proporciona la caridad infusa.<sup>17</sup>

Ahora bien, como el Beato Ramón Llull salva perfectamente la razón primaria de misterio en los dogmas de la SS. Trinidad y en la Encarnación, su ortodoxia queda en salvo. Tal es, en efecto, la condición de las verdades reveladas: que mientras sus aspectos primarios se imponen siempre a la fe explícita de la Iglesia, en los aspectos secundarios hay lugar a un conocimiento progresivo. A la vista de todos está el progreso realizado en el conocimiento de la santidad de María, la Virgen Madre de Dios; que María fuese santísima es una verdad primaria, que siempre fué reconocida sin sombra de duda, pero que esta santidad la penetrase en el primer instante de la concepción hasta impedir el pecado original, solamente después de grandes incertidumbres fué universalmente reconocido y declarado dogma de fe. Hasta en el dogma de la SS. Trinidad hubo ciertas vicisitudes, y sería injusto tachar a los Padres de los tres primeros siglos por no haber anticipado en todos sus detalles las definiciones precisas de Nicea.

\*  
\* \*

---

<sup>17</sup> También Guido Terrena añade la sabiduría sobrenatural a las virtudes teologales. Cf. B. XIBERTA, *Guiu Terrena*, pág. 224.

Queda una última cuestión que no podría soslayar sin defraudar el legítimo deseo de los oyentes. *Concedido que Ramón Llull mantiene debidamente la razón primaria de misterio, ¿salva también la razón secundaria? En orden a esta razón secundaria ¿se encuentra Llull en conformidad o en contradicción con la definición Vaticana?*

Releyendo atentamente el texto del Concilio salta a la vista que también fué intención del Concilio excluir la posibilidad de demostrar racionalmente los dogmas en que se verifica la razón de misterio, entre los cuales debe incluirse, sin duda alguna, al menos el misterio de la SS. Trinidad. «*Si quis dixerit... universa fidei dogmata per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit*».

Y no obstante no creo que la afirmación de la demostrabilidad de los dogmas con las salvedades puestas por el Doctor Iluminado caiga, a menos de lleno, en la condenación del Concilio. En efecto, la definición Vaticana sobre los misterios de la fe va dirigida contra los semiracionalistas (Hermes, Günther, Froschammer), que pretendían demostrar todos los dogmas, pero de tal manera que éstos quedasen incorporados en un sistema integral de valor filosófico. Esta pretensión sí que contradice abiertamente a la ortodoxia. A esta negación del aspecto secundario del misterio justamente extendió el concilio Vaticano la condenación que en todos tiempos se atrajo la negación del aspecto primario. Porque defender de esta manera la demostrabilidad de los dogmas implica la negación de los inefables arcanos de la divinidad; es desconocer la sublimidad sobrenatural de los dogmas específicos de la fe cristiana.

Pero evidentemente no es así como Ramón Llull anhelaba aducir razones necesarias en favor de la SS. Trinidad y de la Encarnación. Las razones necesarias no debían substituir la fe, sino obligar a los infieles a obedecer a la fe. A esto tienden las salvedades que hemos recordado al principio de este estudio. *Las demostraciones de Ramón Llull son un apre-*



*ciable esfuerzo para mantener la dignidad de la fe católica frente a los infieles.* Esfuerzo tal vez de un optimismo ingenuo, como lo eran sus ensueños acerca de las cruzadas y de la conversión en masa del mundo infiel, pero esfuerzo muy laudable por ser fruto de aquel dinamismo que le ponía frenético ante la holganza de tantos cultivadores de la ciencia teológica que estudiaban a espaldas del gran problema del siglo, la conversión de los infieles.

Esfuerzo hoy más apreciable cuando los errores en boga están demostrando el peligro latente en deprimir las fuerzas de la razón. Es en nombre del antiintelectualismo que se está librando la batalla contra la fe. Protestantismo liberal, Pragmatismo, Modernismo, Fenomenismo se han concertado en rehusar valor ontológico a las verdades de la fe cristiana, conservando solamente su formulación externa como un elemento adquirido para nuestra civilización. Para ellos, la religión no se funda en realidades objetivas que la inteligencia descubra, antes bien es un movimiento subjetivo, presidido por la voluntad y el sentimiento, cuyo valor radica exclusivamente en sus frutos humanos. Frente a este novísimo ataque la Iglesia se ve precisada a urgir con más insistencia la racionalidad de la fe, por lo cual el concilio Vaticano definió ser demostrables los preámbulos de la fe: «Cum recta ratio fidei fundamenta demonstrēt.—Divinae revelationis signa certissima.—Ad evidentem fidei credibilitatem».

En la edad media hubo excesos en ambos sentidos: unos exaltaron la razón hasta permitirle descubrir razones necesarias en favor de los misterios, otros la rebajaron hasta negarle el poder de demostrar los preámbulos de la fe. Ambos excesos deben evitarse, pero ciertamente es más inocuo el primero, sobre todo si inculca tanto como hace Ramón Llull la sublimidad de la fe.

\*  
\* \*

Tengo la firme convicción de que hoy más que nunca precisa seguir la doctrina común según la cristalina formulación de Santo Tomás de Aquino, pero que *la concepción del Doctor iluminado, compartida por San Anselmo y Ricardo de San Víctor, es inmune de toda censura dogmática o teológica.*

FR. B. XIBERTA, O. C.



Tengo la firme convicción de que hoy más que nunca precisa seguir la doctrina común según la cristiana formación de Santo Tomás de Aquino, pero que la concepción del Doctor Iluminado, compartida por San Agustín y Ricardo de San Víctor, es inmune de toda censura dogmática o teológica.

FR. B. XILBERTA, O. C.

# HISTORIA DE LAS INSTITUCIONES PEDAGOGICAS LULIANAS EN MALLORCA (SIGLOS XIII-XVII)

OFRECEMOS EL RESUMEN DE LA TESIS PRESENTADA  
A LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA PARA ASPIRAR  
AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA Y LETRAS

POR EL PROF.

CANDIDO GENOVARD ROSSELLO



La tesis del joven *Magister* de esta *Maioricensis Schola Lullistica* obtuvo la más alta calificación, y, D. m., será editada, próximamente.

En el núm. 50-51 de esta revista (págs. 257-262) publicóse la lección inaugural del *Magister* Genovard Rosselló, la cual versó sobre el siguiente tema: *La institucionalización del lulismo en Mallorca.*

## PRESENTACION

Esta tesis consta de 1.332 páginas mecanografiadas a doble espacio, de 55 ilustraciones que reproducen grabados referentes a la materia, 103 documentos, parte de los cuales inéditos y de una bibliografía de 655 obras (manuscritos, incunables, ejemplares raros, folleitos y publicaciones varias) referidos al tema de las instituciones lulianas en Mallorca y de carácter exclusivamente pedagógico.

El fin primordial de este trabajo consiste en hacer la descripción histórica de las instituciones citadas desde los siglos XIII al XVII para servir a un doble objetivo: cubrir la falta de una Historia de la pedagogía en Mallorca que agrupe a estas importantes instituciones en lo que educacionalmente más las caracteriza y la posibilidad de que esta obra pueda ser útil en una Cátedra de lulismo quizás en la misma Palma de Mallorca. Finalmente hemos intentado llenar un hueco en la Historia de la Cultura de Mallorca, todavía inédito, y que quizás algún día pueda ser más ampliado, precisamente gracias al material que aportamos, por futuros investigadores, sobre todo en el campo de las instituciones no lulianas.

## R E S U M E N

### I. MIRAMAR: CINCO SIGLOS DE LULISMO ACTIVO.

Empieza este capítulo exponiendo los antecedentes inmediatos a la fundación de Miramar. Antes de que el Papa Juan XXI aprobase, en 1276, la fundación de esta institución, habían existido fuera de Mallorca intentos de fundar escuelas de misioneros conocedores de la apologética y versados en idiomas. El más importante de los propulsores fue el fraile Ramón Martí, el cual gracias a sus contactos con la Corona y a sus obras esencialmente misionales creó el ambiente propicio para que Llull intentara algo semejante en Mallorca y luego en variados sitios de la cristiandad. A continuación se habla de la fundación de Miramar que viene atestiguada por la Bula del citado Papa, por los documentos literarios y familiares del mismo Ramón Llull y por los restos arqueológicos situados entre los pueblos de Valldemosa y Deya, que atestiguan una larga continuidad histórica. El colegio o monasterio sería pagado por el rey Jaime II y en él iban a estudiar trece frailes de la Orden Menor hasta que estuvieran suficientemente preparados para ir a tierra de paganos. Antes de empezar la construcción del edificio hubo que efectuar un intercambio entre los monjes del monasterio de La Real, cerca de Palma, y propietarios del terreno de Miramar y el Rey que les cedía otro a cambio, como compensación.

De los primeros moradores de Miramar tenemos noticia por un documento de 1292; éstos eran Fr. Bernardo Folch y Fr. Simón de Corna. Sabemos también que cuatro años antes Llull había estado en Roma con algunos de sus discípulos y que precisamente en aquel año Nicolás III envió cinco misioneros franciscanos al rey de los mongoles. Desgraciadamente no hemos podido comprobar documentalmente la existencia de algún dato que nos diese una conexión entre ambos hechos misionales. Las fuentes más importantes para conocer el funcionamiento de las escuelas de misiología e idiomas son Santa Catalina en Barcelona, Játiva y Murcia, regentados por la Orden de Predicadores, y las obras y documentos lulianos correspondientes al período de 1276 a

1300, al parecer última fecha aproximada de la existencia de Miramar como seminario misionero. El carácter pedagógico de las escuelas de idiomas —más que simples escuelas catedrales de gramática— era de Estudios Generales de tipo reducido. Su estudio fundamental consistía en el aprendizaje de las doctrinas opuestas a la religión cristiana en el mismo idioma en que eran enseñadas y escrita entre los infieles, consiguiéndose un doble resultado: mejor entendimiento de las mismas y mejor preparación para combatirlas. Se estudiaba a más lógica, apologetica y teología.

La segunda parte de la historia de Miramar se centra en los años comprendidos entre 1300 a 1400. No se sabe la fecha exacta en que Miramar dejó de funcionar como colegio misionero, pero sí que los frailes menores dejaron de habitar Miramar en 1295 y 305. Igualmente que en 1301, el Rey deja en manos de La Real la casa y lugar de Miramar para que la cuiden como antiguos dueños que habían sido, aunque no se trataba de una devolución sino de un simple préstamo en enfiteusis. Entre 1301 y 1321 hay algunos documentos que parecen indicar la vuelta o la existencia aún de un pequeño núcleo de frailes misioneros aunque sin precisar si estaban situados realmente en Miramar. Como en esta misma época parece que funcionaba en Palma la escuela del lulista Guillermo de Vilanova, que se mostraba preocupado por problemas misionales, y también entre 1301 a 1313 otro gran lulista, Guillermo Pagés, traducía los pequeños folletos apologeticos de Llull desde el árabe; no es posible describir si estos discípulos de Llull continuaron algún tiempo más en Miramar o bien se establecieron en otro lugar de Mallorca.

El 3 de julio de 1321 se firma un nuevo acuerdo entre la corona y La Real para mejor conservación del monasterio que al parecer amenazaba ruina probablemente por descuido de los usuarios, e igualmente para la devolución de los terrenos que el monasterio había enajenado a la corona. Seis años más tarde Pedro de Aragón concede diez libras para el monasterio, tal como habían establecido sus antepasados.

De la época comprendida entre 1337 a 1400 tenemos un documento de gran valor: en él se habla de un pleito, —uno más de los que habría—, sobre los terrenos de Miramar y cuenta que a mediados del siglo XIV había frailes menores en Miramar («videbat ipse testis quod tunc temporis morabantur fratres minores in dicto monasterio de quibus erat major frater nominatus fra Francesc...»).

Hasta 1400 Miramar fue —salvo esta esporádica estancia de los dichos franciscanos— lugar de recogimiento eremítico. Se suceden los ermitaños: Fr. Guillermo Valerna, Fr. Guillermo Schola, Jaume Badia, el Obispo Trillense y Bernat Vicens. Finalmente y antes de 1400 hay un conjunto de documentos encontrados en el Seminario de las Palmas de Gran Canaria y que lleva el título de Manuscrito de San Torcaz y que constituyen un conjunto de obras lulianas, algunas de ellas inéditas, usadas por unos misioneros mallorquines en Fuerteventura. Como además poseemos otro documento de 1346 en el que unos misioneros ermitaños mallorquines piden ir a evangelizar aquellas tierras, nos encontraríamos con que la huella misiológica de Miramar habría durado cien años más de lo que se había creído hasta ahora, y gracias a una tradición arraigada por el mismo Llull en su propia patria.

De 1400 a 1485 diferentes órdenes religiosas ocuparon Miramar, conviviendo casi todas ellas con los ermitaños que ya estaban en el lugar, tales como Juan Sanz, Nicolás Cuch, Juan Sancho, Salvador Sasellas, Fr. Guillermo Escolano, Fr. Bernardo Cirerol y Fr. Guillermo Valerna. Las órdenes religiosas fueron: los frailes jerónimos que estuvieron hasta 1442 y en cuyo tiempo se anexionaron los beneficios de la parroquia de Muro por concesión apostólica y para

cubrir la penuria económica que les embarga. Abandonado Miramar por los jerónimos, por diferentes razones y a las que no son ajenas la penuria citada, ocupan Miramar los dominicos, únicamente durante cinco años. No obstante, destacarían en esta comunidad —y procedentes de la anterior jerónima— dos mallorquines importantes, Fr. Nicolás Merola y Rr. Guillermo Casellas, inquisidor después de Mallorca. El resumen positivo importante que se puede hacer de estas diversas estancias es que se hermanan en cada una de ellas el espíritu misional con el eremítico y al parecer sin ninguna clase de conflictos. La ideología de este eremitismo se basaba fundamentalmente en la pedagogía eremítica luliana expresada claramente por el Beato en obras como el *Blanquerna*, *Llibre de Santa Marie*, *Liber super Psalmis*: «quicumque vult salvus esse, Llibre de Merevelles, así como en muchos otros sitios de la obra luliana total.

Después de un intento, en 1943, de fundar en Miramar un lugar de reposo y retiro para estudiantes de Palma, gracias a una de las donaciones del testamento de doña Beatriz de Pinós, la fecha más importante en la historia de Miramar hay que situarla alrededor de 1484, cuando Guillermo Caldentey, humanista mallorquín, funda allí un colegio de lulismo y la primera imprenta de Mallorca dedicada a la publicación de obras piadosas, teológicas y de ideología luliana. Le ayudó en esta empresa un notable impresor, Nicolás Calafat. Hay que decir, no obstante, que la ida de Caldentey a Miramar se debió sobre todo a la ola de persecuciones desencadenada por el inquisidor Casellas contra los lulistas de Palma. Ayudante de Caldentey en la fundación del Colegio en Miramar fue Francisco Prats, el cual creía que debía funcionar bajo el doble aspecto de colegio misional y estudio de humanidades. Dos discípulos importantes salidos de esta escuela fueron Jaume de Olesa y Juan Valero, ambos importantes teólogos y humanistas.

En 1505 la imprenta y colegio de Miramar había pasado ya a Palma, donde los ánimos estaban al parecer más calmados. Y entonces empieza la última etapa de la historia de Miramar.

En 1519 Nicolás Muntanyans era el propietario de Miramar y es en este momento cuando aparece un ermitaño de gran personalidad: Fray Antonio Castañeda el cual, después de varios años de vida solitaria, se ordena sacerdote y en 1555 toma posesión del antiguo monasterio de Miramar. Su huella es importante: logra reunir una comunidad eremítica notable, fue confesor de Santa Catalina Tomás y a quien orienta en su fructífera vocación religiosa y da continuidad a su obra a través de dos ermitaños conocidos en la piedad mallorquina: Domingo Lárez y Bernardo Danús. Lástima que una reclamación sobre derechos de límites —inspirada por el obispo don Diego de Arnedo— diera al traste con la comunidad que sólo podía subsistir si ganaba el pleito a causa de su situación económica. Al darlo por perdido fueron separándose, volviendo a la vida anacoretica o marchando a otras ermitas. En 1601, un privilegio de Felipe III, daba en usufructo el terreno de Miramar a Onofre Nebot. Con esta fecha termina definitivamente la historia de Miramar como institución activa.

## II. LAS ERMITAS LULIANAS DE MALLORCA

Este capítulo se inicia estableciendo las principales características del eremitismo en general, el sentido religioso y vocacional del mismo y su importancia tradicional en la Iglesia Católica. Después de estas generalidades se pasa a describir las peculiares características del eremitismo en España y luego en Mallorca, donde la huella del lulismo lo matiza tan especialmente.



descripción de la organización escolar de la institución, métodos de estudio, asignaturas, etc.

La segunda parte del capítulo se dedica a la ermita de San Honorato en el monte de Randa. Se empieza considerando la tradición eremítica de San Honorato y el interesante testamento de Arnaldo Desbrull sobre las ermitas del lugar. Se habla a continuación de Fr. Raymundo Pujol y sus relaciones con Fr. Mario de Passa y los intentos de éste en convertir la ermita en centro de enseñanza. Se expone la decadencia de San Honorato hacia 1500. Se señala la importancia del testamento de Fr. Miguel Genovart hacia 1559 en favor de San Honorato en el siglo XVIII, su decadencia y su renacimiento posterior gracias al ermitaño Pedro de los Dolores.

La tercera parte del capítulo se dedica a la historia del Santuario de Gracia, la notable personalidad del P. Caldés con su obra «Exercicis de la Santa Creu» y sucesivos ermitaños que la ocuparon hasta el siglo XVIII en que fue transformado en oratorio.

## V. EL ESTUDIO GENERAL LULIANO.

El lugar de esta institución en la obra ocupa dos capítulos, dedicados uno a la historia del Estudio General —el cap. V, propiamente dicho— y otro —el VI— a la exposición de la organización pedagógica del Estudio General y luego Universidad en sus «Estatutos».

El Cap. V consta de las siguientes partes: primera orígenes remotos del Estudio General. Se habla aquí de la escuela catedral y las escuelas conventuales como primeras instituciones imprescindibles para la enseñanza a los futuros clérigos en la recién conquistada isla por Jaime I. Se señalan los dos importantes conventos de Santo Domingo y San Francisco, este último notable por incluir en su ideología a los lulianos que ya no se separarían de él en toda su historia. Se añade la importancia de la fundación de la escuela catedral por el Obispo para compensar la poderosa influencia de los conventos citados, y se aquilatan los méritos de algunos maestros importantes Guillermo Llobet, Pedro Corretger, Juan Ximeno, Antoni de Santa Oliva, etc. Finalmente se expone la organización de estos primitivos centros pedagógicos, su ambiente cultural en que se desarrollaron y los problemas a los que tuvieron que hacer frente. Segunda parte: se explican los orígenes próximos del Estudio General Luliano. Se habla aquí del segundo testamento de doña Beatriz de Pinós a favor de las escuelas lulianas de Montesión (1484), del testamento de Agnès de Quint a favor de la cátedra de lulismo de Palma (1481). Seguidamente se expone la labor de Dagui en Palma, sus problemas ideológicos con el inquisidor Casellas y los discípulos más importantes, así como sus discípulos: Desclapés —ya citado en Randa— Jaime Janer, Arnaldo Descós, Fray Bdo. Boil. Tercera parte: El Estudio General Luliano de 1483 a 1053. Se empieza comentando los privilegios dados por la Corona de Aragón al Estudio General y sobre todo del concedido por Fernando el Católico en 1483. Se subraya el carácter municipal y autónomo de la institución. A continuación se expone el problema sucesorio de la Cátedra de Dagui y el antilulismo del siglo XV como elementos perturbadores del Estudio General y su posterior evolución. Se citan los maestros más famosos de la época: Cbaspré y Genovart. Cuarta Parte: el Estudio General de 1503 a 1557. Este cap. se divide a su vez en los apartados siguientes: a) el Estudio General de 1503 a 1526, época importante por la proyección luliana en Europa y las nuevas instituciones lulianas en Mallorca, tales como el Colegio de la Crianza para niños pobres y el Colegio en el Santuario de Nuestra Señora de Lluch. A continuación se exponen la importancia y doctrinas del maestro Nicolás de Pax y su labor pedagógica en Mallorca y Alcalá; b) el Estudio General de 1526 a 1597. Importancia de esta época por la proliferación

de instituciones lulianas en Mallorca: Santa Magdalena del Puig de Inca y Montesión de Porreras —ya historiadas— y la transformación de la Escuela Catedral en Canongía lectoral así como la fundación del Colegio de jesuitas de Montesión de Palma. A continuación se habla de los maestros importantes del Estudio General en el siglo XVI tales como A. Serra, Antonio Bellver, Antonio Llull y Juan Seguí. Finalmente se expone la importancia del Concilio de Trento en la cultura mallorquina y en la pedagogía luliana en general, a base de tres puntos importantes: la ideología luliana en Trento, la llamada «cuestión» luliana —o sea la discusión de la posible heterodoxia del lulismo— y los maestros mallorquines lulianos en Trento: Jerónimo Nadal, Juan Jubí, Arnaldo Albertí y Tomás de Taxaquet. Acaba el apartado con una breve sinopsis de la proyección jesuítica de Montesión en el Estudio General y los problemas presentados por la convivencia de ambas instituciones en Mallorca. Quinta parte: el Estudio General y la Universidad de Palma (de 1597 a 1657). En este primer apartado se hace constar la divergencia entre los privilegios reales y el valor auténtico que tuvieron, así como la aportación intelectual positiva de la institución. A continuación se citan las instituciones —que historiaremos más tarde— de gran importancia como complemento de la labor pedagógica del Estudio General: Ntra. Sra. de la Sapiencia y el seminario Conciliar de San Pedro. Se extiende el apartado sobre figuras lulianas del siglo XVII como Gaspar Vidal, Antonio Zanglada y Pedro Bennazar. Se habla finalmente de la Bula Pontificia de 1673 que transforma al Estudio General en Universidad de hecho.

## VI. LA ORGANIZACION PEDAGOGICA DE LA UNIVERSIDAD LULIANA DE MALLORCA SEGUN SUS ESTATUTOS.

La descripción de la organización y administración de la Universidad basada en el texto fundamental de los «Estatutos» escritos por su primer Rector, Domingo Sureda, de San Martí en 1697 forma todo el cap. VI de esta obra. Fundamentalmente se divide el cap. en dos partes: en la primera se habla de las características peculiares de la Universidad de Palma, de las facultades que la forman —Leyes, Cánones, Medicina, Artes y Filosofía, de los organismos y cargos comunes a todas y las propias de cada una, de los cargos directivos— Cancellor, Procancellor, Rector, Prefecto de Estudios —su autoridad prerrogativas y obligaciones; de los cargos administrativos— clavario o tesorero, del Síndico, del Notario o Secretario y del Bedel; del Concilio o Claustro y de los conciliares o claustrales; su elección y sus privilegios; de los cargos dicentes —estudiantes— y las cuestiones a ellos referidas —matrícula y exámenes, organización didáctica de las facultades y los planes de estudio y asignaturas— así como costumbres, fiestas y deberes de los estudiantes; de los cargos docentes —catedráticos y profesores— y su constitución —oposiciones y provisión de cátedras, obligatoriedad de horarios y programa de las asignaturas en cada una de las facultades.

La segunda parte del apartado trata de las Tesis o conclusiones de Filosofía y Teología en la Universidad Literaria. Se explican además las corrientes ideológicas en el pensamiento mallorquín según el contenido de dichas tesis, la estructura expositiva de las mismas según la época de exposición y su clasificación.

## VII. INSTITUCIONES LULIANAS DEPENDIENTES DE LA UNIVERSIDAD DE MALLORCA EN EL SIGLO XVII.

Esta parte de la obra trata de las dos instituciones más importantes vinculadas a la Universidad —verdaderos colegios mayores, diríamos hoy—, que existieron en Palma.



En la primera parte se describe al Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia (1633-1937) y en la que destacan la personalidad de su fundador Bartolomé Llull, los problemas de la institución con el obispo Guerra y su unión al Seminario, la organización escolar del Colegio y la importancia y aplicación de las Constituciones sobre la que se basaba toda la estructura de la institución: colegiales, condiciones de ingreso; vocación sacerdotal, pobreza, ser becarios; cargos como el Rector, conciliarios, etc. Termina esta primera parte con la exposición de la vida cultural y académica de los colegiales y la proyección de La Sapiencia en la vida intelectual mallorquina.

La segunda parte de este último capítulo habla del Seminario Conciliar de San Pedro. Se describen las circunstancias históricas que rodearon a su fundación —oposición del clero mallorquín, los intentos de don Diego de Arnedo y don Bernardo Cotoner— y la fundación efectiva por el obispo don Pedro de Alagón y Cardona. A continuación se describen las instituciones y formas fundamentales de gobierno, la ideología luliana que caracterizó al primer siglo de su existencia al Seminario y la venida del obispo Guerra —antilulista declarado— y su intento de segregar el Seminario de la Universidad, de la que se beneficiaba con sus enseñanzas.

# BIBLIOGRAFIA

NICOLAU EYMERICH — FRANCISCO PEÑA: *Le manuel des inquisiteurs*. Introduction, traduction et notes de Louis Sala-Molins. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sorbonne. VI section: Sciences économiques et sociales. Mouton Editeur, Paris-La Haye, 1973. Col. "Le savoir historique, 8".

El *Directorium inquisitorum* del dominico e Inquisidor de la Corona de Aragón, Nicolás Eymerich (1320-1399), fue durante siglos la obra clásica en todos los Tribunales del Santo Oficio. Inédita hasta que la publicó en Barcelona en 1503, en deficiente edición, el también dominico mallorquín Guillermo Casellas, tuvo que esperar, para ser el manual clásico, a la edición crítica y anotada del español, monseñor Francisco Peña, Auditor de la Rota Romana, quien la imprimió en Roma en 1578, y más tarde en 1585 y 1587, y en Venecia en 1595 y 1607.

Eymerich terminó su obra en Aviñón en 1376.

Esta obra siempre fue conocida en su lenguaje original latino. Existe una edición extractada, en francés, publicada en París en 1762, que fue traducida al español por el célebre abate José Marchena y editada en Montpellier en 1821.

En tres partes divide Sala-Molins, además de una amplia Introducción, su obra, división que no responde exactamente a las tres en que el célebre dominico dividió el *Directorium* pues se suprimen en esta edición todos los textos pontificios, conciliares, patristicos y canónicos relativos a la defensa de la fe que figuran en la primera y segunda parte del *Directorium*. Asimismo no se traduce un tratado sobre la legitimidad del procedimiento inquisitorial, del cual, sin embargo, da el traductor un amplio resumen en la introducción. Tampoco se vierten todos los errores, los innumerables errores que Eymerich encontró en los herejes de su época y en los de tiempos anteriores. Así, por ejemplo, nada dice de los cien errores que el Inquisidor atribuye a Ramón Llull y de los doce asignados a los lulistas, que figuran en la cuestión novena de la segunda parte, ni tampoco transcribe la famosísima bula de Gregorio XI condenatoria de la doctrina luliana, puesta en entredicho por todos los lulistas antiguos, ni tampoco la lista de los veinte libros de los cuales se supone se sacaron los cien mencionados errores, bula y lista que se contienen en la cuestión XXVI de la misma segunda parte.

Esto no resta ningún valor a esta obra. El investigador de la teología medieval y de la historia religiosa no necesita de la parte suprimida, que podrá estudiar, por otra parte, en la edición de Peña, para tener una idea perfecta de la organización del Tribunal del Santo Oficio.

Sala-Molins no se ha contentado para dar una traducción perfecta con la ediciones de Peña. Ha cotejado éstas con cuatro manuscritos del *Directorium*, conservados, tres en la Biblioteca Vaticana y otro en Leipzig. Lástima que no pudiera consultar el espléndido ejemplar de fines del XIV que se conserva en la Biblioteca Bartolomé March de Palma de Mallorca, adquirido recientemente.

L. PEREZ MARTINEZ

ALOIS MADRE: *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge. Band II.* Aschendorff. Münster.

El Dr. Alois Madre pertenece a la pléyade de estudiosos lulianos que se han formado bajo la dirección del Dr. Friedrich Stegmüller. De todos es conocido el prestigio del Dr. Stegmüller, como director de las *Opera latina Raymundi Lulli*, que publica la Maioricensis Schola Lullistica. El ha formado en la Universidad de Freiburg un Seminario de Estudios Lulianos, en el cual se han formado los autores que han cuidado de la edición de cada uno de los volúmenes, bajo su inmediata supervisión.

En tres partes divide el Dr. Madre su estudio. En la primera trata de los autores que escribieron de una manera favorable de Ramón Llull, encabezando la lista por el canónigo mallorquín Antonio Bellver (+ 1585), cuya *Apolo-gia Lullianae doctrinae adversus Nicolai Eymerici calumnias*, todavía permanece inédita. Bellver fue la fuente donde bebieron muchos otros lulistas, entre ellos el célebre jesuita Jaime Custurer (1657-1715), autor de las *Disertaciones Históricas del culto inmemorial del B. Raimundo Lulio*. obra ésta última donde aparecen gran número de autores favorables a Llull.

La lista de los autores desfavorables a Llull es mucho más numerosa que la de los otros. El primero y más importante de todos ellos fue el dominico e Inquisidor de la Corona de Aragón, Fray Nicolás Eymerich (1320-1399). Innumerables escritores eclesiásticos durante siglos, sin haber leído las obras del Maestro de la barba florida, se han contentado en repetir de una manera más o menos extensa los cien errores en que, según Eymerich, cayó Ramón Llull. Muy pocos son los autores que se entretuvieron en estudiar a fondo las obras lulianas. El lenguaje y el terminismo del Doctor Iluminado distaban tanto de los empleados por todos los otros autores de su tiempo y de otras épocas, formados en las escuelas clásicas del escolasticismo, que no llegaban a entender el pensamiento filosófico y teológico del Solitario de Randa. Aún hoy es para muchos un enigma el pensamiento del Maestro.

El dominico mallorquín Martín Serra (+ 1715), a raíz de un célebre alboroto que se movió en Mallorca con motivo de un sacrilego atentado contra una estatua del Beato Ramón Llull, compuso y propaló entre el pueblo una larga lista de autores que habían escrito contra el doctor Iluminado. Esta conducta al llegar a noticia de los Regidores de la Ciudad de Palma, sucesores en la defensa del lulismo de los antiguos jurados, motivó el destierro del religioso. De todo ello se enteró años más tarde el Papa Benedicto XIV y aún parece ser que obró en su poder alguna copia del *Elenchus*.

El autor con paciencia y gran erudición ha ido verificando todas las citas de los autores reseñados por Serra y en otras obras como desfavorables a Llull.

Además de Eymerich, han influido en el juicio desfavorable que muchos escritores hacen del Maestro otros autores tan calificados como Juan Gerson (1363-1429), los dominicos Bernardo de Luxemburgo (+ 1535) y Domingo

Báñez (1528-1604), y los jesuitas Gabriel Vázquez (1549-1604) y Francisco Suárez (1548-1617), de todos los cuales ofrece las citas y un amplio resumen el Dr. Madre.

En la segunda parte estudia el autor los puntos polémicos sobre los cuales se ha tejido la acusación de herejía que pesa sobre Ramón Llull: las célebres razones necesarias, el problema de la Trinidad, unidad de naturaleza y trinidad de personas; la Encarnación de Cristo y el estudio que han hecho sobre los discutidos puntos los autores citados, agrupados según el criterio que ha seguido cada uno de ellos.

En la tercera parte el Dr. Madre hace un juicio del antilulismo y, finalmente, como apéndice aduce los cien errores atribuidos a Ramón Llull, los doce errores atribuidos a los lulistas, así como la lista de las veinte obras de las cuales se supone sacados los cien errores, tal como todo aparece en el *Directorium* de Eymerich.

Una completa bibliografía: repertorios de fuentes y bibliografía y dos índices de materias y onomástico completan esta obra que será de una gran ayuda, un auténtico vademecum para todos los que quieran profundizar en el conocimiento del pretendido racionalismo luliano, de sus hipotéticos errores y en general sobre el pensamiento luliano. Esta obra será igualmente necesaria para estudiar el antilulismo y las influencias de determinados autores sobre otros.

L. PEREZ MARTINEZ



## A PROPOSITO DEL SEPTIMO CENTENARIO DEL "LIBRE DE CONTEMPLACIO EN DEU"

FRANCA MIAN, *Raimondo Lullo, La Terra Santa, Gerusalemme, 1973*, n. 8-9, pp. 277-281.

Franca Mian escribe sobre Ramon Lull, dando por supuesto que el *Libre de contemplació en Deu* fue terminado el año 1273, como fruto de una decena de años de meditación y de tres años de trabajo asiduo; y señala que "Il centenario recordato meriterebbe indubbiamente una celebrazione da parte degli studiosi del grande catalano, anche perché in quello stesso anno Raimondo Lullo iniziava un'altra quindicina de opere, portate a termine nei due o tre anno seguenti, alcune de esse importanti per la conoscenza delle dottrine filosofiche e teologiche dell'autore, altre per un motivo più vicino a quello che ci suggerisce de fare menzione del personaggio su questa rivista: il suo appassionato amore per il mondo religioso del Medio-Oriente e per la stessa Terra Santa..."

Lleva razón Franca Mian al pedir que los estudiosos del pensamiento Ramon Llull celebren el séptimo centenario de la composición de la más importante de sus obras. Pero la dificultad está en saber cuándo se cumple este séptimo centenario.

Bien puede atribuirse el *Libre de contemplació en Deu* a los diez años de recogimiento y comunicación con Dios que siguieron a su conversión a Cristo. Mas tampoco es posible averiguar, con exactitud, qué año ocurrió; pues, mientras unos la sitúan en 1261, otros creen que sucedió en 1262-1263 y hasta hay quien mantiene la fecha de 1264-1265 (GARCÍAS PALOU, *Ante el VII centenario de la conversión del beato Ramon Llull*, Estudios Lulianos, V, 1961, p. 180. ID., *Hacia una revisión crítica de la cronología de las obras del beato Ramon Llull*, EL, XV, 1971, p. 69, nota 7).

Lo importante, para la fijación de la cronología de los primeros escritos lulianos, entre los que hay que incluir aquella obra, es, además de señalar la fecha de su conversión, la averiguación de los años que duró su formación, sobre todo, filosófica y teológica, juntamente con el aprendizaje de la lengua árabe, ya que el *Libre del gentil e los tres savis* y el *Libre de contemplació en Déu* fueron escritos en aquella lengua. Pero comienza por ser incierta la fecha de su nacimiento, a cuyos treinta años de distancia -si es que haya que tomar esta cifra con exactitud- hay que colocar el hecho de su conversión.

En virtud de todo ese complejo de incertidumbres relativas a la fecha del nacimiento de Ramon Llull, de su conversión, de los años de su preparación científica, del tiempo invertido en su composición ..., resulta casi imposible averiguar qué año acabó el *Libre de contemplació en Déu*.

Así se explica que E. Longpré, O.F.M. no quisiese comprometerse a más que a afirmar que fué compuesto avant 1277 (Lulle, Raymond, Dictionaire de

théologie catholique, IX, 1926, col. 1090); mientras que el P. Batllori, S.J. lo sitúa entre los años 1270-1272 (*Introducción a Ramon Llull, Ramon Llull en su siglo*, Madrid, 1960, p. 11), o sea de forma parecida a Mn. Galmés, quien atribuyó su texto arábico al año 1270 (*Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, p. 11) pero con la añadidura de un signo de interrogación. En cambio, el P. Fr. Erhard-W. Platzeck le señala las fechas de los años 1271-1273 (*Raimund Lull*, 11, Romae, 1964, p. 3, n. 2); y Fr. Antonio Raimundo Pasqual, cisterciense no se atrevió a más que a escribir que había sido compuesto *ab anno 1272* (*Vindiciae Lullianae*, I, Avenione, 1778, p. 369).

Con la misma imprecisión se expresa el maestro M. Obrador Bennàssar, quien, a pesar de afirmar, entre todas las obras lulianas, *la prioritat absoluta del "Llibre de contemplació en Déu"*, añade estas palabras: *o quant menys, sa coexistència amb els llibres que inicialment y més de bon'hora brollaren de la ploma del penitent asceta de Randa, en els temps immediats a sa conversió* (Obres de Ramon Lull, *Notes y comentaris* II, Mallorca, 1906, p. 373).

Obrador y Bennàssar cree que'l "*Contemplador*" fou el llibre predecessor de tots queants en Lull ne va escriure (Ibidem); yo, modestamente, opino, sin embargo, que fue l'*Art abreujada d'atobar veritat* (GARCÍAS PALOU, *La primera obra que escribió Ramon Llull*, EL. XIII, 1969, 67-82). En resumen : que es sumamente difícil precisar a qué año pertenece el *Llibre de contemplació en Déu*, y, por consecuencia, cuándo había o hay que conmemorar el séptimo centenario de su composición.

Franca Mian escribe que Ramon Lull *nel 1273... terminava un'opera de grandi proporzioni* (en realidad, llena siete volúmenes de la edic. "Obres de Ramon Lull), *una delle più singolari del Medio Evo*. Pero más adelante señala que es *frutto di una decina d'anni di meditazione (dalla sua "conversione", avvenuta nel 1263) e di tre di assiduo lavoro*. O sea que esta última aclaración contradice a la primera afirmación, según la cual el *Llibre de contemplació en Déu* habría sido compuesto en 1273; mientras que, en realidad, su cálculo la conduce a tener que atribuirlo a 1276, el año de la fundación de *Miramar*.

Renito que el asunto de la fecha de la composición de la más importante de las obras de Ramon Llull constituye un problema hoy insoluble, a falta de datos ciertos relacionados con ella; y confieso, noblemente, que no acierto a resolverlo.

Pienso que deba atribuirse a un simple *lapsus calami* o a errata de imprenta la atribución, por Franca Mian, del *Llibre del gentil e los tres savis* "al periodo 1293-1295". ¿No querrá decir 1273-1275, aunque, también, estas fechas sean muy discutibles?

Finalmente, en 1301 (no en 1302) Ramon Llull salió de Mallorca para el Oriente; pero no es exacto que de Chipre fuera a Jerusalem, sino a Armenia, donde -en Al.leas- escribió el tratadito "De ço que deu hom creure de Déu". Las circunstancias no permitían visitar los Santos Lugares.

El artículo de Franca Mian revela un claro conocimiento de una de las grandes empresas de Ramon Llull, cual era la de la reconquista de Tierra Santa.



## TRES OBRAS MEDIEVALISTICAS DE MN. BARTOLOME GUASP GELABERT

I *Orígenes eremíticos de un monasterio de monjas en el Puig de Pollensa (Mallorca, siglo XIV).*

II *Un códice conteniendo la regla del monasterio* (id. id. id.).

III *La "lectio divina" y los ermitaños mallorquines* (siglo XIV).

I El primer trabajo es Separata de la revista YERMO (Cuadernos de historia y espiritualidad monástica), vol I núm. I, año 1963, pg. 67 y sigs. Las fundadoras del encumbrado cenobio, antes "les tres santes dones de Ca'n Sales", Flor, Simona i Dulcia, entregadas a la libertad espiritual del desierto, pusieron los cimientos de aquél, bajo la regla de San Agustín, ya principiado el año 1348. Consta que en su biblioteca figuraban dos obras del insigne polígrafo Ramón Llull: "Doctrina pueril" y "Llibre de Blanquerna".

II El segundo es Extracto de ANALECTA SACRA TARRACONENSIA (Balmesiana - Barcelona), vol. XXXV, 1963, p. 289 y sigs. Es un trabajo que ofrece mucho interés por contener la regla, inédita hasta entonces, guardada como oro en paño por las actuales cinturadas agustinas de la Concepción (Palma), sucesoras de las del Puig de Pollensa. El original de dicha regla, o constituciones conventuales, formando un notable volumen, que admiró el insigne paleógrafo P. Jaime Villanueva, con tapas de cuero negruzco, hojas de fina vitela, todo él en perfecto estado, está pulcra y límpidamente redactado en caracteres góticos, tinta negra, menos en los títulos de cada capítulo, que van en tinta encarnada. Resulta de capital importancia la cuidadosa copia y publicación del precioso códice, dándonos a conocer así mosén Guasp cómo era la vida religiosa en la isla durante la Edad Media.

III. El tercero publicóse en STUDIA MONASTICA de la Abadía de Monserrat (Cataluña), vol 9, 1967, fasc. 1, p. 189 y sigs. A decir verdad faltan documentos que traten expresamente de la *lectio divina*. Inténtase por ende un acercamiento a base de la información que el autor posee, y sólo respecto a la época anacorética, siglo XIV. En esta centúria hubo una verdadera eflorescencia eremítica, y no pocos de aquellos solitarios eran sacerdotes como fray Nicolás Torrella, fray Arnaldo Desbrull, fray Mateo Catlar, fray Guillermo Escolano, etc. En 1377 recibía el presbiterado el ermitaño Pedro Pujol, y el acólitado fray Salvador Salort en 1384, y fray Juan Rubert en 1388. Dichos penitentes rezaban el Salterio, y consta documentalmente que Torrella poseía, además del "saltiri fort bell ab capletres dor inluminat", el "Libre de Contemplació en

Déu" del Doctor eremítico Ramón Llull. En algún ermitorio, igual que en el Puig de Pollensa, se encontraba el "Llibre de Evast e Aloma" o "Blanquerna" del mismo Beato mallorquín, cuya bella e instructiva novela engarzaba el "Libre de Amic e Amat", distribuido en tantos versículos como días tiene el año, "e cascú vers basta a tot un día a contemplar Déu...", e indudablemente otros libros de carácter espiritual. Los que eran iletrados (y también los anteriores) tendrían materia para meditar en la Oración dominical, Mandamientos, Virtudes, Salutación angélica, etc. Cuanto a oración vocal, nuestros anacoretas recitarían asimismo los Siete Gozos, "els Set Goigs de la Verge Maria", devoción muy en boga en los dominios de la Corona de Aragón. El rosario dominicano no se generalizó aquí hasta la venida de San Vicente Ferrer, en 1413.

N.S.

## RAMON LLULL Y EL SANTUARIO DE NTRA. SRA. DE ROCAMADOUR

El biógrafo anónimo de Ramon Llull refiere que "abiit cum intentione nonquam revertendi ad propria ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore, ad Sanctum Iacobum et ad diversa alia loca sancta, causa domimum exorandi et sanctos suos pro directione sua in illis tribus que Dominus... immiserat cordi suo...".<sup>1</sup>

O sea que, según se señala en ese texto original, Ramon Llull marchó de Mallorca con el propósito de no volver, y se dirigió a aquellos dos santuarios y a otros.

Mas el traductor del texto latino de la *Vita beati Raymundi Lulli* escribió que "anà-se'n a l'església de sent Jacme, e a nostra Dona de Rocatallada, e a diversos locs sants per suplicar a nostro Senyor que l'endrecàs en aquells tres propòsits que havia deliberat fer".<sup>2</sup>

El traductor -al parecer, un mallorquín-<sup>3</sup> confundió "Sanctam Mariam de Rupis Amatore" con "nostra Dona de Rocatallada", y escribió el nombre de este santuario en lugar de escribir el del primero.

El P. Batllori cree que la confusión entre *Rocamadour* y *Rocatallada*, quizás, podría explicarse por el recuerdo que perduraba, entre los franciscanos reformados, del fraticelo y alquimista Juan de Rocatallada, tenido, durante algún tiempo, por catalán.<sup>4</sup>

Tal vez, sea éste el motivo de la falsa traducción del texto original de la biografía anónima -mejor, autobiografía- de Ramón Llull. Pero también es posible que haya que atribuirlo a que el traductor ignorara la existencia del santuario francés de Rocamadour, punto mariano de peregrinaciones medievales y modernas.

1) *Vita beati Reymundi Lulli*, ed. B.A.C., vol. 212, Madrid, 1958, p. 50 n. 9.

2) *Vida e actes del reverend Mestre Ramon Llull*, ed. Obres essencials, I, Barcelona, 1957, p. 37, n. 9.

3) Porque, en el texto en romance, se hallan datos fonográficos y de otro orden que no aparecen en el latino; y, además, modalidades dialectales que, juntamente con aquéllos, revelan que quien traducía, hablaba el mallorquín y conocía bien Mallorca (GARCÍAS PALOU, *Fr. Bartolomé Catany y la traducción mallorquina de la "Vita beati Raymundi Lulli"*, trabajo que se publica en ESTUDIOS LULIANOS).

4) P. MIQUEL BATLLORI, S. J. *Vida coetània* (Introducció comentaris), en *Obres essencials*, I, ed. cit. p. 37, nota 31.

Precisamente, por la significación luliana del santuario de Ntra. Sra de Rocamadour, resultan de sumo interés, para el investigador del campo del lulismo científico, dos obras que corresponden a sendos coloquios habidos en Rocamadour en 1970, con motivo del séptimo centenario del peregrinaje de San Luis, Rey de Francia; y, en 1972, a raíz del séptimo centenario del *Livre des Miracles de Notre-Dame de Rocamadour*.<sup>5</sup> El segundo libro lleva este título y el primero, el de *Saint-Louis, pèlerin et le pèlerinage de Rocamadour, au XIII<sup>e</sup> siècle*.<sup>6</sup>

De los nueve trabajos que integran este último volumen seis versan sobre San Luis en sus relaciones con Rocamadour; uno sobre la presencia de Blanca de Castilla, juntamente con sus hijos, en el santuario mariano, y, de los tres restantes, el más importante, con relación a la peregrinación de Ramon Llull, es el que trata de *Les pèlerinages et Rocamadour au XIII<sup>e</sup>*, del que es autor el Chanoine Delaruelle, profesor en el Instituto Católico de París.

En homenaje al mismo, los días 5, 6 y 7 del corriente año, se celebró el 3<sup>ème</sup> Colloque de Rocamadour cuyo tema central fue el de "*Le rôle et la place de la femme dans le contexte du pèlerinage de Rocamadour au XIII<sup>e</sup> siècle*" y que presidió el Prof. Philippe Wolff, de la Universidad de Toulouse.

El coloquio constó de 14 ponencias de las cuales las más interesantes, para el lulista, son las que versaron sobre *Statut de la femme en droit canonique médiéval* (Prof. René Metz), *Le costume féminin au Moyen-Age* (Madame Françoise Boucher), *Les femmes et le pèlerinage de St.-Jacques* (Monsieur René de la Coste-Messelière), *Les communautés féminines actives au Moyen-Age* (Prof. Molette), *Le culte de Notre-Dame de Rocamadour dans l'Islam d'Espagne: un aspect du conflit entre la mystique mariale chrétienne et l'érotique Andalouse à l'époque Almohade (1145-1214)* (Dr. Serres), *La vie quotidienne de la femme au Moyen-Age* (Madame G. Maillet) y *Le thème de la Mère divine au Moyen-Age* (Madame M.-M. Davy).

S.G.P.

5) Rocamadour, 1972, 184 pp.

6) Rocamadour, 1970, 214 pp.

VV. AA., *Amb motiu de la primera Setmana Cultural, en honor a Mn. Salvador Galmés i Sanxo*,

Flord de Card, Abril de 1974, 36 pp.

"Flor de card" es el título de una novela, escrita, en 1911, por Mn. Galmés, y, por razón de su representatividad, ha venido a dar el nombre al "Bolletí del Club Card de Sant Llorenç des Cardassar", cuyo núm. 24 recoge los trabajos del "Homenatge" tributado al insigne hijo de aquella villa.

El aspecto más relevante de la personalidad de Mn. Galmés -el del lulista que es el que más interesa a "Estudios Lulianos"- apenas es mostrado en las páginas de la publicación. Unicamente, se citan en efecto, unas palabras de don Juan Pons y Marqués, según las cuales "Si su obra de prosista, verdadero precursor y primer maestro de la moderna prosa literaria catalana en Mallorca, le asegura un sitio de honor en nuestras letras, más alto se lo asegura sin duda su personalidad lulista, continuador y heredero de los mejores que aquí le precedieron y maestro de cuantos puedan seguirle" (p. 4). El Dr. Bartolomé Torres piensa, en su escrito, "que el tremp de l'ànima de Ramon Llull s'encomanà a la del seu estudiós deixeble, biògraf i editor, fidel tota la vida als plans d'actuació apostòlica del Beat, i partícep de la funció procuradora de l'honor de Déu, "fent-lo coneixer i amar a tota gent per mitjà de la paraula oral i escrita" (p. 10). Finalmente, Francesc de B. Moll, en su artículo "La doble personalitat cultural de Mossen Galmés", señala que su "capacitat per a la literatura narrativa va quedar anul·lada per la dedicació de l'autor a una tasca ben diferent: la transcripció i comparació de manuscrits per a la publicació de les obres en català de Ramon Llull. Copiar aquells textos antics, confrontar-los i publicar-los en setze grossos volums, és feina de molts d'anys, molesta i silenciosa, gràcies a la qual avui podem llegir en la seva forma original les principals obres del gran plasmador de la lleguna catalana medieval que és el Beat Ramon Llull.

Mai alabaran pou aquesta dedicació de Mn. Galmés a l'edició de textos lul·lians, que representa un gran avançament en la coneixença i difusió del primer i millor dels nostres escriptors" (p. 13).

Valorizan el número de "Flor de Card" unas *Breves noticias biográficas*, y la relación de su *Obra literaria*, de las *Ediciones lulianas* de Mn. Galmés y de su *Bibliografía varia*.

El homenaje sencillo, pero sentido, del *Bolletí del Club Card de Sant Llorenç des Cardassar* a Mn. Salvador Galmés viene a ser un presagio del que Mallorca habrá de rendirle, en 1976, con motivo de cumplirse el primer centenario del nacimiento del lulista meritisimo.

S.G.P.

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA,  
*San Tommaso e San Bonaventura nella  
Biblioteca Apostolica Vaticana,*  
1974, 125 pp. y XXXIV láminas.

Con motivo de la celebración del VII Centenario de la muerte de Sto. Tomás de Aquino y de S. Buenaventura, la Biblioteca Apostólica Vaticana que conserva, entre sus más valiosos tesoros, autógrafos, códices de las obras y documentos de la vida y de las actividades de los dos santos Doctores, ha querido no sólo, como hace siempre, ponerlos, en manos de los especialistas, para su estudio, sino, también, exponerlos a la admiración de cuantos visitan su monumental Sala Sixtina; y a especialistas de la Orden de Frailes Menores y de los Frailes Predicadores otorgó la responsabilidad científica de dicha exposición y de la ilustración de algunos de los libros en su propia sede.

Con estas palabras, el P. Alfonso M. Stickler, Prefecto de la Biblioteca Apostólica Vaticana, presenta este volumen, que se subtitula con el nombre de *Catalogo*, porque en él se describen algunos de los manuscritos que se exponen en las diferentes vitrinas.

El libro que presentamos, ofrece una explicación de algunos de los términos usados en el mismo, como catálogo (pp. 11-12) y se halla dotado de precisas y luminosas introducciones a los diferentes grupos de manuscritos que describe.

Así, estudia *L'ambiente di formazione e di vita* (pp. 15-16), el *Scriptorium di San Tommaso* (p. 27), *La Biblia*, en la facultad medieval de teología (p. 31), *I commenti delle Sentenze* (p. 39), *Le questioni disputate* (p. 45), *Le grandi sintesi teologiche* (p. 50), *I commenti di Aristotele* (p. 56), *Il generalato di S. Bonaventura* (p. 64), *La crisi dell'Università: La "Controversia degli Ordini Mendicanti" e l'Averroismo* (p. 70), *Spiritualità* (p. 80)..... las páginas correspondientes a la descripción de los manuscritos propios de estas secciones van precedidas de unos datos biográficos de los dos grandes doctores medievales y de una *Cronologia sommaria* de los mismos.

Bastantes de las láminas, que van al final de la obra, son bellas y ricas reproducciones policromas, dignas del valor científico y de la nobleza tipográfica que son característicos en las publicaciones de la Biblioteca Apostólica Vaticana.



## PUBLICACIONES

## I

## LULISMO CIENTIFICO

ESTEVA DE SAGRERA, JUAN, *Ramon Llull y Arnau de Vilanova, ¿alquimistas?*, Medicamenta, XIX, 1974, pp. 129-138.

GARCIAS PALOU, S., *Espíritu Ecuménico del "Liber de Sancto Spiritu"*, del Bto. Ramon Llull, Revista Española de Teología, XXXIII, 1973, pp. 411-421.

GARCIAS PALOU, S., *Una asamblea cristiana de teólogos, medio ecuménico, ideado por Ramon Llull en 1294*, Verdad y Vida, XXXII, 1974, pp. 375-388.

LOHR, CHARLES H., *Ramon Lull, Logica brevis*, Franciscan Studies, X, 1972, pp. 144.

LLINARES ARMAND, *Remarques sur les formes du symbolisme lullien*, Traza y Baza, II, 1973, 27-44.

LLULL, RAMON, *Desconsuelo muy piadoso del iluminado Doctor Raimundo Lullio Mallorquin: autor del Arte general. Nuevamente impreso*, Edición facsímil, con *Noticias bibliográficas* y notas de L.P. (44 pp., sin lugar ni año de la edic.).

MIAN, FRANCA, *Raimundo Lullo*, La Terra Santa, nn. 8-9, 1973, pp. 273-281.

PEREZ MARTINEZ, L, *Corona poética luliana*, El Heraldo de Cristo, LXV 1974: FRANCISCO XIMENEZ (s. XV), Núm. 766, pp. 8-9.- ANTONIO GERALDINI (s. XV), Núm. 767, p. 10.- ARNALDO DESCOS (s. XV), Núm. 767, pp. 10-11.- ANONIMO, (s. XV), Núm. 767, p. 11.- FRANCISCO PRATS (s. XV), Núm. 768, pp. 10-11.- NICOLAS DE PAX (s. XV), Núm. 769, pp. 11-12.- CERTAMEN POETICO LULIANO DE 1502. ANTONI MAÇOT, Núm. 770, pp. 11-12; Núm. 771, pp. 10-11.- JORDI ALBER, Núm. 771, pp. 11-12; Núm. 772, p.

10.- GASPAR VERI, Núm. 772, pp. 10-11; Núm. 773, pp. 10-11; Núm. 774, pp. 10

11.- POETAS MALLORQUINES DE LOS SIGLOS XVI-XVII, Núm. 775, pp. 11-12.

PLATZECK, FR. ERHARD-W, *Miscelánea Luliana*, Verdad y Vida, XXXI, 1973, pp. 381-454.

RIBES MONTANE, P., *La ortodoxia de Ramon Llull*, Analecta Sacra Tarraconensia, XL, 1968, pp. 77-91.

SALA MOLINS, L., *La philosophie de l'Amour chez Raymond Lulle* (Préface de Vladimir Jankélévitch), Paris-Moulon-La Haye, 1974, 302 pp.

TRIAS MERCANT, SEBASTIAN, *El pensamiento y la palabra* (Aspectos olvidados de la Filosofía de Ramon Llull), Cuadernos del Seminario de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Palma, 1972, 92 pp.

ID., *Hacia una ecología del lulismo de la ilustración*, Diputación Provincial, Instituto de Estudios Baleáricos, Palma de Mallorca, 1973, 198 pp.

ID., *La gramática filosófica en el lulismo de la Ilustración*, Mayurka, VII, 1972, 65-82.

OBRAS Y ARTICULOS RELACIONADOS CON LA EPOCA DE RAMON  
LLULL Y CON EL LULISMO

DUFOURCQ, CHARLES—EMMANUEL, *Aspects Internationaux de Majorque durant les derniers siècles du Moyen Age*, Mayurka, XI, 1974, 5-52.

EYMERICH, NICOLAU, *Le manuel des inquisiteurs* (Directorium Inquisitorum, Avignon, 1376) avec les commentaires de Francisco Peña (Rome, 1578).

Traduction française avec introduction et notes par LOUIS SALA MOLINS, Paris-La Haye-Mouton, 1973, 248 pp.

EYMERICH, NICOLAU, *Manual de Inquisidores* (Para uso de las Inquisiciones de España y Portugal), Barcelona, 1974, 148 pp.

FONT OBRADOR, BARTOLOME, *Historia de Llucmajor*, I (De la prehistoria al s. XIV), Mallorca, 1972, 409 pp.- II (el siglo XV), Mallorca, 1974, 538 pp.

GUASP, PR., B., *Breve Historia de las extinguidas monjas del Olivar*, Palma de Mallorca, 1974, 38 pp.

MIRALLES MONSERRAT, J., *Contribució a l'estudi de la població medieval mallorquina*, Mayurka, V, 1971, pp. 75-97; XI, 1974, 99-123

MUNAR, M. SS. CC., P. GASPAR, *Petita Història de Randa*, Llucmajor 1972, 51 pp.

Id., *La muntanya dels tres Santuaris*, Llucmajor, 1973, 103 pp.

RIQUER, MARTI DE, *Literatura catalana medieval*, Barcelona, 1972, 136 pp.

RODRIGUEZ—PUERTOLAS Y LLUIS ALPERA, *Poesia i Societat a l'Edat Mitjana*, Palma de Mallorca, 1973, 304 pp.

ROSSELLO VAQUER, RAMON, *Batles i Mostassafs de Felanitx* (XIV-XVI), Felanitx, 1972, 43 pp.

Id., *Ramon Comte, escrivà reial de la Cort de Felanitx* (1375-1386), Felanitx, 1973, 34 pp.

Id., *Campos en el segle XII*, Mallorca, 1974, 87 pp.

Id., *Porreres en el segle XII*, Mallorca, 1974, 60 pp.

# SESION ACADEMICA CELEBRADA POR LA

## "MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA"

### CON MOTIVO DE LA INVESTIDURA DE "MAGISTER",

#### DEL PROF. Y DR. WALTER W. ARTUS.

El pasado día 25 de enero, día de la antigua fiesta universitaria del Bto. Ramon Llull, la *Maioricensis Schola Lullistica* celebró brillante sesión académica con motivo del ingreso en la misma, del Prof. Walter W. Artus, de la St. John's University, de New York.

Presidió el solemne acto académico el Excmo. y Rdmto. Dr. D. Francisco Planas Muntaner, Obispo de Ibiza, a cuyo lados tomaron asiento el Dr. Garcías Palou, Rector del Instituto, el Ilmo. D. Gerardo M<sup>a</sup>. Thomàs, Rector del Estudio General Luliano, el M. Rdo. P. Gabriel Ferrer, Ministro Provincial de la T. O. R. de San Francisco de Asís y el M.I.Dr. Bartolomé Torres, Dean de la Santa Iglesia Catedral Basílica.

Abierta la sesión, por el mencionado Sr. Obispo, se concedió la palabra al Sr. Secretario General Prof. José Ensenyat, quien dió lectura a las actas correspondientes y, juntamente con los testigos Sr. Francisco de B. Moll Casanovas y Dr. Guillermo Colom Ferrà procedió a la investidura del nuevo "Magister", a quien el repetido Dr. Planas Muntaner entregó el correspondiente diploma.

Acto seguido, el Sr. Obispo que presidía el acto, concedió la palabra al Prof. Artus, quien disertó sobre el siguiente tema :LA CREACION, COMO SEÑAL DISTINTIVA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA, EN RAMON LLULL".

Le contestó, en nombre de la "Maioricensis Schola Lullistica", el Prof. Dr. Sebastián Trías Mercant, también "Magister" de la misma; y, últimamente, pronunció unas breves palabras el Rector, Dr. Garcías Palou, quien señaló que, al llegar a Norteamérica Fray Junípero Serra, el pueblo del Dr. Walter W. Artus recibió, por medio de su aliento, la primera infusión del espíritu de Ramón Llull, de cuyo pensamiento misionero y misionológico el evangelizador de California se profesaba ferviente discípulo.

A continuación, el Obispo Planas Muntaner cerró la solemne sesión académica.

En el vol. XVII (1973), pp. 131-163 de ESTUDIOS LULIANOS, publicamos el texto de la lección inaugural del "Magister" Walter W. Artus. Por lo cual, sólo nos resta añadir el texto de la contestación del Dr. Trías Mercant, que es el siguiente:

He tenido ocasión de leer el Trabajo completo del profesor Walter W. Artus, sobre "*La creación, como señal distintiva de la Filosofía cristiana, en Ramon Llull*", de cuyo trabajo forma parte la lección que acabamos de escuchar. En este análisis, el profesor Artus ha situado la doctrina luliana sobre la creación en el contexto filosófico del pensamiento antiguo, del pensamiento no cristiano medieval y del cristianismo filosófico de los Padres y Doctores de la Iglesia. En una auténtica labor de artesanía, nos ha ofrecido el profesor Artus el espacio teórico que sustenta la doctrina cristiana de la creación en Ramón Llull; y este "espacio teórico" es imprescindible para la interpretación y análisis de una doctrina. El planteamiento de Ramon Llull en relación con el problema de la creación es repuesta al pensamiento filosófico, que llega a él. Es decir, leer y analizar la cuestión luliana de la creación es recordar la cuestión metafísica del origen del mundo desde el contexto teórico de la filosofía cristiana.

Sin embargo, el contexto teórico que envuelve una filosofía no es el único, por la sencilla razón de que las conexiones teóricas entre distintos pensadores deben enmarcarse en un espacio más amplio: el del entorno sociocultural. Lucien Goldman ha insistido en que el problema de las influencias de un pensamiento filosófico sobre otro no se explica sólo por los residuos que se sedimentan en la lectura, sino por el "cómo" y en el *por qué* un determinado pensador lee a otro. En nuestro caso: *Como y por qué* Ramón Llull leyó la filosofía pagana y la de los Padres doctores de la Iglesia. Es que este *Como y por qué* explican el entorno cultural y social que los motivan y orientan como principios de selección.

El Profesor ARTUS señala que una doctrina que nos permite observar si ha penetrado en las reflexiones de un filósofo en la cuestión sobre "el origen del mundo", es porque tal doctrina responde a las características que califican una filosofía de "cristiana".

- 1) La de que la esfera de la verdad racional no se halla herméticamente cerrada dentro de las fronteras de un saber adquirido y adquirible exclusivamente por la inteligencia y otros recursos humanos.
- 2) La de una aseveración racional de que existe un Ser Supremo- -Máximo Principio ontológico.
- 3) La de que existe una distancia infinita que reposa y distingue clara y eternamente el Ser Supremo por un lado, y, por el otro, el conjunto de todos los otros seres a los cuales les es posible existir en algún tiempo.

En el fondo, un dualismo cuyos términos son este mundo - que es también el que el hombre habita - y un transmundo.

Pero ese transmundo empapa toda concepción de la vida medieval, toda interpretación de la realidad y toda la problemática de la conducta. Por este motivo, se transpresenta por igual tanto en la literatura del momento y en las leyendas fantásticas musulmanes y bretones que se difundían por el Occidente europeo, como en la teología que, con el servicio de la filosofía, consideraba esa trascendencia como misión primordial a dilucidar intelectualmente.

La realidad trascendente se le ofrecía al espíritu medieval de una manera viva y profunda, y no se oponía a la realidad inmediata, sino que, al contrario, la suponía de una manera entrañable.



## Hommage à M. le professeur Fernand Van Steenberghen

Les 9 et 10 mars 1974, l'Institut Supérieur de Philosophie a commémoré le 7<sup>e</sup> centenaire de la mort de S. Thomas d'Aquin en consacrant deux journées d'étude au thème "Vérité et Praxis". Par la même occasion, il voulut rendre hommage à l'un de ses professeurs, l'éminent médiéviste M. Fernand Van Steenberghen, parvenu à l'éméritat. Collègues et amis entendaient ainsi associer au souvenir des 700 ans de vie céleste du Maître la célébration des 70 ans de vie terrestre du disciple fidèle. Des discours d'éloge furent prononcés par MM. G. Van Riet, président de l'Institut, W. Kluxen, professeur à l'Université de Bonn et président de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, et par Mgr Massaux, Recteur de l'Université Catholique de Louvain, auxquels M. Van Steenberghen répondit sur un ton de grande gratitude, empreint d'une bonhomie toute familière. La nombreuse assistance s'entendit retracer longuement la riche carrière du professeur de Louvain, dont nous voudrions ici parcourir à grands traits les principales étapes.

En 1920, après avoir brillamment achevé ses études secondaires au Collège Saint-Pierre à Jette, F. Van Steenberghen entra au Séminaire Léon XIII et à l'Institut Supérieur de Philosophie. D'emblée, il fut conquis par les brillantes leçons de métaphysique du chanoine Balthasar, à qui il s'adressa pour choisir le sujet de son mémoire de licence et de sa dissertation doctorale. Il lui fut proposé d'étudier les thèses métaphysiques défendues par S. Thomas dans son opusculé *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*. Le jeune étudiant se trouvait embarqué, sans encore en soupçonner les conséquences, dans une recherche qui devait faire de lui l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée médiévale. A partir de ce moment, en effet, son ascension fut simple, linéaire, rapide. En 1923, à peine âgé de 19 ans, il était proclamé Docteur en philosophie. Vint alors la préparation au sacerdoce au Grand Séminaire de Malines, durant trois ans, avant d'être ordonné prêtre en 1926 par Mgr Van Roey qui venait de succéder au Cardinal Mercier. Après deux années supplémentaires de théologie à la Faculté de Théologie de Louvain, F. Van Steenberghen fut invité à entreprendre une thèse d'agrégation pour laquelle il obtint un mandat d'aspirant du Fonds National de la Recherche Scientifique; il choisit d'étudier "Siger de Brabant, d'après ses oeuvres inédites". Pour mener à bien cette recherche, il séjourna à Rome auprès de Mgr Pelzer et à Munich

auprès de Mgr Grabmann. Le 10 mars 1931, il recevait le titre de Maître-Agrégé de l'Ecole Saint-Thomas. Un mois plus tard, il était nommé assistant chargé d'enseignement, avant d'être chargé de cours en 1933 et promu professeur ordinaire en 1935. Les circonstances voulurent qu'en l'espace de quelques années M. Van Steenberghen se trouvât pourvu d'une charge d'enseignement complète, harmonieuse, cohérente, dans le domaine de la métaphysique générale selon les principes du thomisme et de l'histoire de la philosophie médiévale. D'abord assistant puis suppléant de M. De Wulf, il devint, lorsque ce dernier prit sa retraite en 1939, titulaire du cours d'histoire de la philosophie pour la période médiévale. Mais dès 1931 déjà, F. Van Steenberghen avait repris deux cours donnés jusqu'alors par le chanoine Balthasar: Explication d'auteurs médiévaux et Métaphysique générale. En 1933 s'était ajouté le cours d'Explication de textes de Saint Thomas, laissé vacant par le départ d'Armand Thiéry.

Malgré un emploi du temps déjà bien rempli, M. Van Steenberghen assumait encore de lourdes charges administratives et pastorales. En 1948, il fonda la collection "Philosophes médiévaux" qui compte aujourd'hui 19 volumes d'éditions critiques ou d'études historiques et doctrinales. Auparavant, il avait assumé, de 1931 à 1936, le secrétariat de la "Revue Néoscholastique de Philosophie" devenue aujourd'hui "Revue Philosophique de Louvain". En 1934, il avait lancé la publication trimestrielle du "Répertoire bibliographique de la Philosophie". Durant l'année académique 1950-51 lui échut la fonction de Doyen de la Faculté de Théologie. En 1956, il était associé à la création, à l'Institut Supérieur de Philosophie, du Centre De Wulf-Mansion, foyer de recherches en philosophie ancienne et médiévale, dont il assume encore aujourd'hui la présidence du Conseil d'administration. En 1966 enfin, il fonda l'Institut international d'Etudes Médiévales, aux destinées duquel il présida de 1966 à 1971. En dépit de cette intense activité de professeur et d'administrateur, à laquelle il convient d'ajouter, nous le verrons, celle du savant, M. Van Steenberghen fut aussi, et peut-être avant tout, un prêtre et un pasteur. De 1936 à 1948, il assumait la lourde charge de Directeur spirituel du Séminaire Léon XIII, et, de 1956 à 1961, la présidence du Collège pour l'Amérique Latine.

Que dans ces conditions M. Van Steenberghen ait déployé une oeuvre scientifique de grande valeur et dirigé une multitude de travaux, cela force l'admiration et témoigne d'une persévérance et d'un caractère peu communs. Sa bibliographie compte à ce jour plus de 240 titres, parmi lesquels on relève 17 ouvrages, dont le dernier en date est le volume d'hommage qui lui fut offert à l'occasion de son jubilé: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis (Philosophes médiévaux, XVIII). Préface de G. VAN RIET. Un vol. 25 X 17 de 611 pp. Louvain, Publ. univ. Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974. On trouvera dans ce volume la liste complète des publications du professeur Fernand Van Steenberghen, couvrant les années 1923 à 1973, ainsi que la liste des mémoires de licence et des dissertations de doctorat ou de maîtrise qu'il a dirigés. Nous ne mentionnons ici que les principaux titres de ses contributions.



*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. I. *Les oeuvres inédites* (Louvain, 1931) II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Louvain, 1942) introduisirent M. Van Steenberghen dans le cercle des médiévistes. Par le biais de l'étude de la pensée du philosophe brabançon, c'était toute l'interprétation de la période centrale de l'histoire de la philosophie médiévale qui se trouvait remise en question. Il ne fallait plus voir en Siger un averroïste mais le représentant d'un aristotélisme que l'on peut qualifier d'"hétérodoxe" ou de "radical", en réaction, non pas contre un augustinisme avicennisant, mais contre un aristotélisme éclectique mis au service de la théologie et commandé ou transformé par les besoins de cette science, comme c'est le cas, par exemple, chez S. Bonaventure. Entre ces divers aristotélismes, celui de S. Thomas devait apparaître comme une position de juste milieu. La question centrale qui gouvernait ce premier travail important était de savoir quel rôle attribuer à la rationalité philosophique dans l'intellectualité chrétienne. D'une certaine manière, les ouvrages ultérieurs de F. Van Steenberghen ne sont que l'approfondissement et l'élargissement de cette inépuisable question: *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (Louvain, 1946), qui connut à deux reprises une traduction anglaise, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism* (Louvain, 1955, 1970), ainsi que le maître-ouvrage intitulé *La philosophie au XIIIe siècle* (Louvain, 1966). Mais à côté de ces travaux d'historien de la philosophie, et dans l'inspiration qu'ils suscitèrent, on trouve des contributions d'ordre proprement philosophique. Nous voulons nommer: *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?* (Louvain, 1961) et les cours d'*Ontologie et d'Epistémologie*, maintes fois réédités et traduits en de multiples langues.

Une oeuvre aussi vaste et remarquable ne pouvait pas ne pas valoir à son auteur les distinctions qu'elle méritait. En 1925, il était lauréat du concours universitaire. En 1931, il recevait le prix Mercier. L'Académie royale de Belgique couronnait en 1938 ses travaux sur Siger de Brabant. De cette Académie il devenait membre correspondant en 1963 et membre de la Classe des Lettres en 1970. En 1951, il recevait le titre de Maître de la "Maioricensis Schola Lullistica" de Palma de Majorque. En 1972 enfin, le Doctorat honoris causa en philosophie de l'Université de Salzbourg couronnait cette carrière prestigieuse.

Avec l'accession à l'éméritat de M. le professeur Fernand Van Steenberghen, c'est sans doute une page de l'histoire de l'Institut Supérieur de Philosophie qui est tournée, page mémorable écrite par celui qui connut les pionniers et forma les maîtres d'aujourd'hui, page glorieuse aussi qui vaut à M. Van Steenberghen d'avoir pris place, de longue date déjà, dans la lignée des grands médiévistes.

Regnier PIRARD.

## BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta *Maioricensis Schola Lullistica*, prepara una BIBLIOGRAFIA SOBRE RAMON LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, el expresado profesor y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER  
Kemptener Strasse, 23  
8 MUNCHEN 71 (Alemania)

---

## Estudios Lulianos

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

### Suscripción anual

España . . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	210 pesetas
Países restantes . . . . .	315 pesetas

### Número suelto

España . . . . .	100 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	140 pesetas
Países restantes . . . . .	210 pesetas

### Número atrasado

España . . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	210 pesetas
Países restantes . . . . .	280 pesetas

### Números dobles

Su precio crece en un 50 % sobre el correspondiente  
a un número simple.

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS  
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---

(Con licencia eclesiástica)



# **PUBLICACIONES DE LA MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA RAIMUNDI LULLI OPERA LATINA :**

- TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, 510 páginas.  
750 pts.
- TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960,  
568 páginas, 750 pts.
- TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1961,  
407 páginas, 750 pts.
- TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1963,  
649 páginas, 750 pts.
- TOMO V (OPERA PARISIENSIA), 1967,  
615 páginas, 750 pts.
- MISCELLANEA LULLIANA (In memoriam Dom.  
Salvatoris Galmés, I, 1955, 228 págs., 250 pts.
- STUDIA MONOGRAPHICA (LULLIANA),  
vols. III-XIV, 1949-1955, 1.500 pts.
- FR. EPHREM LONGPRE, O. F. M., La primauté du Christ selon  
Raymond Lulle, 1969, 31 págs., 75 pts.
- T. CARRERAS ARTAU, La ética de Ramon Llull y el lulismo, 1957,  
30 págs., 75 pts.
- J. H. PROBST, Langage imagé et symboles du B. Ramón Lull, 1955,  
26 págs., 75 pts.
- L. EIJO GARAY, La supuesta heterodoxia del Bto. Llull, 1968,  
15 págs., 50 pts.
- GIULIO BONAFEDE, La condanna di Stefano Tempier a la  
«Declaratio» di Raimondo Lullo, 1960, 23 págs. 50 pts.
- J. M. MILLÁN-VALLICROSA, El «Tractatus novus de Astronomia» de  
Ramon Llull, 1962, 16 págs., 50 pts.
- ARMAND LLINARES, Theorie et pratique de l'allegorie dans le  
«Libre de contemplació», 1971, 29 págs., 75 pts.

---

## **Estudios Lulianos**

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y  
MONTE DE PIEDAD DE LAS BALEARES

---